

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE

PENDANT LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE
ET JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE,

PAR M. L'ABBÉ GINOULHIAC,
VICAIRE GÉNÉRAL D'AIX.

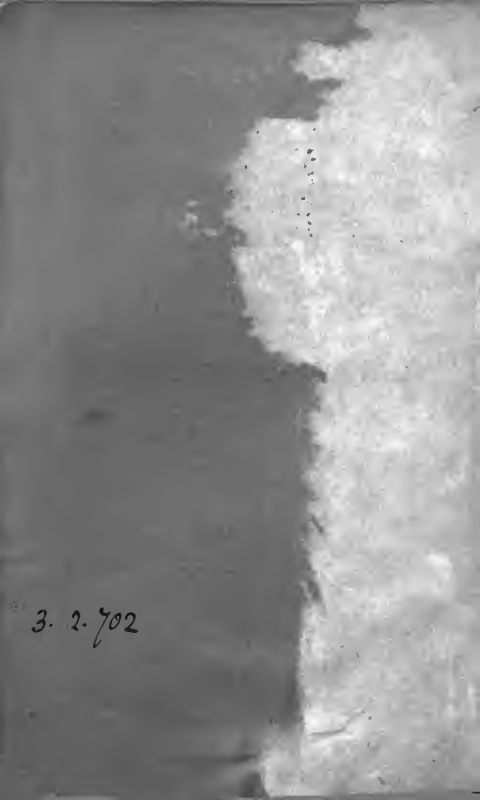
> Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit. ; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua jam confirmata et definita, custodiat.
>
> VINCENT. LIRIN. *Common.* XXIII.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. UNITÉ DE SA NATURE. TRINITÉ DE SES PERSONNES.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, 5.

1852



HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE.

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE

PENDANT LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE
ET JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE,

PAR M. L'ABBÉ GINOULHIAC,
VICAIRE GÉNÉRAL D'AIX.

Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit...; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua jam confirmata et definita, custodiat.
VINCENT. LIRIN. *Common.* XXIII.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. UNITÉ DE SA NATURE. TRINITÉ DE SES PERSONNES.

TOME DEUXIÈME.

PARIS,
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, 5.

1852.



HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. — UNITÉ DE SA NATURE. — TRINITÉ DE SES PERSONNES.

LIVRE SEPTIÈME.

De la seconde Personne de la Sainte Trinité ou du Fils. — Foi publique de l'Église primitive sur l'existence personnelle et la divinité du Fils. — Premier ordre de faits. Doctrine intérieure et culte de l'Église.

CHAPITRE I.

Noms divers donnés à la seconde Personne divine dans les premiers siècles. — Noms relatifs au Père. Le Fils de Dieu. — Le Verbe de Dieu. Double sens du mot Verbe. La raison. La parole. La sagesse de Dieu. — L'image de Dieu. — Noms relatifs à la création. Le Principe. Le Premier-né. Le Christ. — On n'a pas à s'occuper ici des noms relatifs à la Rédemption.

I. S'il est une seconde Personne divine, ou elle est Jésus-Christ lui-même, ou elle a parlé, elle a agi, elle s'est manifestée spécialement par lui ; il y a entre elle et Jésus une union plus étroite, plus intime qu'avec le reste des hommes. Les Ariens, les Sabelliens, les antitrinitaires des divers siècles, les Nestoriens en conviennent ; à cet égard, il n'y a, il ne peut y avoir aucune division parmi les chrétiens.

Il n'y en a pas non plus relativement aux noms qui doi-

vent être donnés à Jésus-Christ. Toutes les Églises, toutes les sectes s'accordent sur ces dénominations. Des différences ne se déclarent que sur le sens qu'on doit y attacher. Du reste, ces noms sont fort nombreux. Les uns ont pour objet immédiat la nature de Jésus-Christ, les autres ses fonctions. Et comme on peut le considérer dans les rapports qu'il a, ou avec le Père, qui est son principe, ou avec la création qui lui est si souvent attribuée, ou avec la rédemption qui est son œuvre propre, des noms divers lui sont donnés sous ce triple aspect. Nous n'indiquons ici que les principaux.

II. Relativement au Père, le premier de tous ces noms, celui qui est le plus souvent donné à la seconde Personne divine, dans le Nouveau Testament, celui qui est le plus commun dans l'usage de l'Église et dans les discours des docteurs chrétiens aux fidèles, c'est le nom de *Fils*, de *Fils de Dieu* [1]. Ce nom est un des caractères qui distinguent la Trinité chrétienne des trinités philosophiques. C'est d'ailleurs celui qui exprime le plus clairement l'existence et la consubstantialité de la seconde Personne et sa distinction réelle d'avec le Père. Car qui dit Fils, dit un être réellement distingué de son Père, mais un être qui lui est semblable et qui est de même nature que lui. Aussi les Modalistes et les Subordinatiens, tant anciens que modernes, se sont-ils constamment attachés à ne donner à ce nom qu'un sens impropre et métaphorique.

Par les mêmes motifs, quoique sans oser le répudier, les mêmes adversaires de la foi catholique ont admis, avec plus de peine encore, le nom de *Fils-unique*, qui n'est que l'explication plus claire du nom de Fils, qui le détermine au sens propre et naturel, et qui signifie littéralement *Fils seul engendré*. Or ce nom, l'Église le tient de Jésus-Christ lui-même et de saint Jean, le disciple bien-aimé [2]. Elle l'a em-

1. Ὁ Υἱός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. *Matth.* XI, 27, XVI, 16. *Marc.* I, 1, III, 11. *Luc.* I, 35, X, 22. *Joann.* I, 34, III, 17, 35, X, 36. *Act.* VIII, 37, IX, 20. *Rom.* I, 3, 4. *Gal.* I, 16, IV, 4, etc.

2. Ὁ μονογενὴς Υἱός. *Joann.* I, 18, III, 18. Et plus énergiquement : τὸν Υἱὸν αὐτοῦ (Θεοῦ) τὸν μονογενῆ. *Joann.* II, 16, 1 *Joann.* IV, 9.

ployé dans tous ses symboles ; et on le trouve à chaque page dans les écrits des docteurs des premiers siècles.

A ce nom se rapporte, comme conséquence nécessaire, le nom de *Dieu-Fils-unique*, que quelques anciens lisaient dans le premier chapitre de saint Jean [1]. Car, si la seconde Personne de la Trinité est Dieu, et si elle est Fils, elle est *Dieu le Fils* ou *Dieu l'engendré*, par opposition à *Dieu le Père*, qui est *Dieu l'inengendré*.

III. Comme la génération divine est infiniment élevée au-dessus de toute génération terrestre, son mode spécial a dû être exprimé par des noms propres à en donner l'idée ; et de là des dénominations nouvelles données à la seconde Personne de l'auguste Trinité.

La plus connue et la plus autorisée est incontestablement celle de *Verbe de Dieu*, ou simplement de *Verbe* [2]. Sauf quelques sectaires obscurs de la fin du second siècle, personne que nous sachions n'a refusé ce nom au Fils de Dieu. Les Modalistes l'ont même toujours préféré à celui de Fils, parce qu'il semble exprimer moins clairement une subsistance personnelle. Mais il l'exprime toujours assez pour les confondre ; et il est facile de le reconnaître, en prenant ce mot dans toute son étendue et selon toutes ses significations. Comme le mot λόγος, pris grammaticalement, exprime plusieurs idées, il convient au Fils de Dieu en plusieurs sens, d'après les docteurs de l'Église. Ainsi, le mot λόγος signifie *raison*, *parole intérieure ;* et les anciens Pères, conformément à cette signification, ont appelé le Fils de Dieu la raison du Père, la parole intérieure du Père, l'intelligence du Père [3]. Le mot λόγος signifiant aussi la *parole extérieure*, les mêmes docteurs ont appelé le Fils la *parole de Dieu*, et quelques-uns *son*

1. Ὁ μονογενὴς Θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός. Apud Clem. Alex., *Excerpt. Theod.*, n. VI, p. 968, et ap. S. Iren., l. IV, c. xx, n. 11.

2. Ὁ Λόγος. *Joann.*, c. I. I *Joann.* V, 7. Ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ. *Apoc.* XIX, 13.

3. Dei ratio. Tertull., *de Orat.*, c. I. *Adv. Prax.*, c. v. V. et. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I, c. XII, XIII. Orig. *c. Cels.*, l. V, n. 39, l. VI, n. 71, etc. Λόγος ἐνδιάθετος. Theoph., l. II, n. 10, 22. Νοῦς καὶ Λόγος. Athen., *Leg.*, n. 10. Theoph., l. II, n. 10. Lact., *Instit.*, l. IV, c. VIII, IX.

Verbe extérieur et proféré[1]. On verra plus tard pourquoi d'autres Pères n'ont pas voulu admettre cette expression. Enfin, comme c'est par la parole que nous faisons connaître nos pensées, il est des docteurs qui ont dit que le Fils était encore appelé le *Verbe de Dieu*, parce qu'il révèle le Père[1], et qu'il est la Personne qui l'énonce et qui le proclame. De ces diverses significations, il est aisé de conclure que les saints docteurs ont pensé que le Fils de Dieu était le Verbe, ou le Verbe de Dieu, en ce triple sens que Dieu le Père, en engendrant son Fils, exprime tout ce qu'il est, lui dit tout ce qu'il veut faire ou ce qu'il fait, dit par lui tout ce qu'il veut dire à ses créatures.

Une autre dénomination, qui est aussi bien communément donnée au Fils dans l'antiquité ecclésiastique, est celle de *Sagesse*, de *Sagesse de Dieu*[2]. Il faut reconnaître cependant que ce nom n'a pas été exclusivement appliqué à la seconde Personne, et que quelques docteurs de l'Église primitive, Théophile d'Antioche, saint Irénée et saint Hippolyte, l'ont donné au Saint-Esprit. L'école d'Alexandrie ne nous semble avoir reçu ce langage en aucune manière; et Tertullien l'a combattu en établissant que la Sagesse, dont il est parlé dans le livre des Proverbes (c. VIII), a les mêmes caractères que saint Jean attribue au Fils de Dieu.

A ces deux dénominations de Verbe et de Sagesse se rattachent celles de *Vérité* et de *Lumière*, que Jésus-Christ s'est données lui-même, et que toute l'antiquité a honorées en sa Personne[3]. Et parce qu'il est écrit que Dieu fait tout par son Verbe, et qu'il crée tout dans sa Sagesse et avec elle, on peut encore y rattacher les noms de Vertu de Dieu, de puissance de Dieu, et, par suite, de main, de droite, de bras de

1. Dei sermo. Tert., *suprà*. Τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν. Theoph., l. II, n. 22. V. le livre Xe de cette Histoire, c. IX, X et XI.

2. Ἡ σοφία — Θεοῦ σοφία. — V. le livre Xe de cette Histoire, c. V et XV.

3. *Joann*. XIV, 6. — *Joann*. I, 4. 9, VIII, 12. V. Orig. *in Joann*., tom. I, n. 27.

Dieu, qui ont été constamment donnés au Fils dans les premiers siècles [1].

Pour exprimer clairement, par ces diverses dénominations, que le Fils de Dieu est une Personne réelle, quelques anciens docteurs les ont modifiées, et ils l'ont appelé le *Fils-même*, le *Verbe-même*, la *Sagesse-même*, la *Vérité-même*, la *Force-même* [2]. Origène et son école ont souvent employé ces expressions; mais l'origine en est plus ancienne, puisque Celse reprochait aux chrétiens de son temps de dire que le Fils de Dieu était le Verbe même [3].

IV. Dire que la seconde Personne de la Trinité est Fils, c'est indiquer qu'elle est l'image de son Père; dire qu'elle est produite en Dieu comme la parole l'est en nous, ou plutôt l'appeler proprement le Verbe de Dieu, c'est dire qu'elle est l'expression vivante de Dieu même; professer que c'est par le Fils que le Père se manifeste, c'est donner lieu de regarder le Fils comme étant, selon des comparaisons différentes, mais analogues, la *face* du Père, l'*éclat* de sa splendeur, l'*empreinte* de sa substance. Ces diverses expressions sont si naturelles, qu'elles ont été consacrées dans les Écritures et par le langage unanime de l'antiquité ecclésiastique. Ainsi, le Fils est appelé proprement l'*image de Dieu*, l'*image du Dieu invisible*, l'*image* prototype, ou celui qui est l'*image de Dieu*, par opposition aux créatures intelligentes qui *sont faites selon cette image* [4]; et comme il ne serait pas la véritable image de Dieu, s'il ne l'était pas de tout ce que Dieu est, on l'appelle l'*image de la bonté infinie*, l'*imitateur de l'opération divine* [5]. Ainsi encore les anciens Pères s'accor-

1. V. le livre X[e] de cette Histoire, c. IV et XV.

2. Αὐτουιός. Orig. *in Joann.*, t. XXXII. 18. Αὐτόλογος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδύναμις. Orig. *c. Cels.*, l. III, n. 41. *In Joann.*, t. I, n. 38. Greg. Thaum., *Orat. paneg.*

3. Ap. Orig., l. II, n. 31.

4. Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. II *Cor.* IV, 4. Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. *Col.* I, 15. Ἡ ἀρχέτυπος εἰκών. Orig. *in Joann.*, t. II, n. 2. — V. le livre X[e] de cette Histoire, c. XIII.

5. *Sap.* VII, 26. Orig., *de Princ.*, l. I, c. II, n. 13.

dent à attribuer au Fils de Dieu les passages de l'Écriture où il est parlé de la face de Dieu, du *Visage* de Dieu ; et, à la suite de l'auteur du livre de *la Sagesse* (c. VII, 26) et de saint Paul (Heb. 2, 3), ils disent qu'*il est l'éclat de la lumière éternelle, l'empreinte de la substance du Père, la splendeur et l'émanation très-pure de sa gloire* [1].

V. Ce sont là les noms principaux donnés au Fils de Dieu dans l'antiquité ecclésiastique, en le considérant dans ses rapports avec le Père. Relativement à la création, il est souvent appelé le *principe* [2], plus souvent encore *celui qui est né avant toute la création* (littéralement, le *premier engendré* [3]), et quelquefois la *seconde cause* [4]. Saint Justin, par une pensée qui lui est particulière, rattache le nom de *Christ* à sa qualité de créateur et de formateur de toutes choses [5] ; et saint Hippolyte, à cause de sa manifestation dans la création, l'appelle l'*enfant de Dieu* [6]. Cette expression se trouve aussi chez d'autres anciens docteurs, et comme synonyme de Fils [7].

On comprend assez que nous n'avons pas à nous occuper ici des noms qui sont donnés à la seconde Personne relativement à l'œuvre de la Rédemption, et nous ne devons pas différer davantage d'exposer la doctrine de l'Église primitive sur le Fils de Dieu. Nous le ferons après avoir préalablement jeté un coup d'œil sur les enseignements du Nouveau Testament relatifs à ce grand objet de notre croyance.

1. Orig., *de Princ.*, l. I, c. II. *C. Cels.*, l. III, 72, l. VIII, 14, etc.
2. Ἡ ἀρχή. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 10. V. le livre Xe de cette Histoire, c. V, VI.
3. Πρωτότοκος πάσης κτίσεως. *Col.* 1, 15.
4. Δεύτερον αἴτιον. Clem. Alex., *Strom.* VII, n. III, p. 838.
5. *Apolog.* II, n. 6.
6. Παῖς Θεοῦ. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XI.
7. S. Polyc., *Martyr.*, n. XIV. *Ep. ad Diogn.*, n. 8. Athen., *Legat.*, n. 12.

CHAPITRE II.

Coup d'œil sur les enseignements du Nouveau Testament relatifs au Fils de Dieu. — Enseignements directs de Jésus-Christ. Idée qu'il donne de lui-même. Il s'attribue ce qui, d'après les anciennes Écritures, n'appartient qu'à Dieu. — Son langage, ses œuvres, les circonstances extérieures de sa vie tendent à confirmer les hommes dans la pensée qu'il est Dieu. — Il se dit le Fils de Dieu. En quel sens. — Idée qu'il donne de sa mission ou de son avénement dans le monde. Sa préexistence à l'Incarnation. — Il ne se confond jamais avec le Père, mais il se compare constamment et s'égale à lui. Il exige et il accepte pour sa propre personne le même culte qu'il déclare être réservé à Dieu.

I. Écoutons d'abord Jésus-Christ. Quel témoignage plus recevable que celui qu'il rend de lui-même?

Comme il s'élève au-dessus de tout ce que le peuple ancien respectait le plus, comme il s'attribue constamment des œuvres que ses concitoyens croyaient être réservées au Dieu véritable!

C'est peu de se dire plus grand que Jonas et que Salomon (Matth. XII, 41, 42), plus grand que le Temple (M. XII, 6); il déclare que les Prophètes et les rois ont désiré voir son avénement et ne l'ont pas vu (Matth. XIII, 17; Luc. X, 24), faisant entendre par là qu'il a été l'objet constant de leurs désirs et de leur attente. Il se met au-dessus de Moïse, puisque Moïse l'a annoncé (Joann. V, 46); au-dessus d'Abraham, puisque Abraham a désiré voir son jour, qu'il l'a vu et s'est réjoui (J. VIII, 53, 54, 55); au-dessus de Jean, qu'il a appelé le plus grand parmi les enfants des hommes, et qui ne l'est qu'en ce qu'il a été choisi et envoyé pour lui préparer les voies (M. XI, 11, 10). Fils de David, David l'a appelé en esprit son Seigneur (M. XXII, 42, 43), et il est le maître même du sabbat (M. XII, 8).

Les juifs ses contemporains croyaient, comme leurs ancêtres, que Dieu seul pouvait remettre les péchés; et cette œuvre était, en effet, réservée à Dieu dans les divines Écritures. Jésus-Christ, sans nier ce principe, non-seulement déclare qu'il a ce pouvoir (L. V, 24), mais il l'exerce sans épreuve, sans condition (M. IX, 2); il le transmet sans res-

triction, ni réserve à ses disciples (J. xx, 23); il dispose en maître du Paradis (L. xxiv, 43); il livre à Pierre les clefs du royaume des cieux (M. xvi, 19); et, ce qu'il y a de plus étonnant encore, il remet à la pécheresse de la cité les fautes qu'elle a commises, comme une dette contractée à son égard et en récompense de l'amour qu'elle a pour lui (L. vii, 37, 50).

Les juifs croyaient, sur le même fondement, que Dieu seul devait juger tous les hommes, et c'est là sans doute une des fonctions qui lui sont le plus souvent attribuées dans les livres saints; et Jésus-Christ s'annonce, en mille circonstances, comme le juge souverain, le juge unique de tous les hommes (M. xiii, 41; J. v, 22), celui qui doit prononcer sur leur sort éternel avec une autorité absolue, qui rendra à chacun selon ses œuvres (M. xvi, 27), et qui à la fin des jours, pour procéder à un jugement public et solennel, apparaîtra dans un état de gloire et de majesté, accompagné de tous les anges, comme de ses serviteurs (M. xiii, 41, xvi, 27, xxiv, 30, xxv, 31, xxvi, 64; Cf. Marc et Luc).

En vérité, alors même que Jésus-Christ n'eût pas dit davantage, n'en eût-ce pas été assez pour persuader à ses concitoyens qu'il se faisait Dieu, puisqu'il s'en attribuait les opérations et les droits suprêmes? Et, d'un autre côté, à n'envisager la chose qu'avec les yeux de la raison, ne semble-t-il pas, si Jésus-Christ n'est pas Dieu, qu'il y aurait eu peu de sagesse à Dieu lui-même de nous faire dépendre à ce point d'une créature?

II. Encore si, dans le cours de sa vie, se rencontraient des circonstances propres à effacer cette impression, on concevrait peut-être que Jésus-Christ eût tenu un pareil langage, sans craindre de paraître s'attribuer la divinité. Mais, loin de là, il parle, il agit comme possédant une nature supérieure à la nôtre, comme doué de la science et de la puissance même de Dieu.

S'il enseigne sa doctrine aux hommes, il parle d'une manière souveraine et absolue; s'il leur propose des vérités

divines, il le fait sans enthousiasme et sans effort. Il s'entretient des plus hauts mystères, comme de vérités qui lui sont naturelles, et avec le ton de la familiarité. En proposant aux hommes cette loi qui devait accomplir la loi ancienne et la conduire à la perfection, il ne fait pas, comme les scribes et les pharisiens, qui ne s'appuyaient que sur le texte de Moïse, ni comme les prophètes qui en référaient sans cesse à la loi; il parle comme ayant puissance (M. VII, 29); il détruit, en quelques mots, les traditions de la synagogue; il ajoute de nouveaux préceptes aux préceptes faits à l'ancien peuple; il les impose au genre humain tout entier. Législateur naturel de l'homme, il ne dicte pas, comme Moïse, ses lois au nom de Dieu; il parle en son propre nom, et, comparant ses enseignements à ceux que Dieu avait donnés au peuple juif, il se met à l'égal avec lui, en disant à plusieurs reprises : *Et moi je vous dis* ! (M. v, 21-23, 27-28, 31-32, 33-36, 38-39, 43-44.)

Il annonce et dévoile aux hommes les secrets de l'avenir; mais il n'attend pas, comme les prophètes, les moments de l'inspiration divine. Il n'apprend pas à le connaître dans une vision, ou dans un transport qui l'élève au-dessus de lui-même. Il parle des événements futurs, comme de ce qui se passe sous ses yeux, et c'est par occasion qu'il en développe les mystères (M. IV, 19; XXIV, 2; XXVI, 13). Rien ne lui est caché : le secret des cœurs, qui n'est connu que de Dieu, d'après les saintes Écritures (Ps. VII, 10, etc.), est à découvert devant lui. Il agit comme pénétrant les plus secrètes pensées des hommes et les dispositions les plus intimes de leurs âmes (M. IX, 4, XVI, 8; Marc. II, 8; Luc. v, 22). Les évangélistes le remarquent tous. Aussi Pierre lui rend-il ce témoignage, qu'il sait toutes choses (J. XXI, 17), et Jean dit-il qu'il n'avait pas besoin qu'on lui fît connaître les hommes, parce qu'il savait ce qu'il y avait dans l'homme (J. II, 25). Telle est donc la science de Jésus-Christ! Et pour qu'on ne soupçonne pas que c'est une science empruntée, et qu'il ne possède pas en propre, il déclare non-seu-

lement qu'il est la lumière du monde (J. VIII, 12), qu'il est la sagesse de Dieu même qui envoie les prophètes (M. XXIII, 34; cf. Luc. XI, 49, XXI, 15), mais encore, ce que n'a jamais osé dire l'orgueil humain dans l'excès de sa démence, qu'il est *la vérité et la vie* (J. XIV, 6).

Qui oserait le nier, en voyant les miracles qu'il fait, et surtout la manière dont il les opère? Il les fait avec une facilité toute-puissante. Les plus grands prodiges ne lui coûtent qu'une parole, où même que de vouloir. Il les fait avec empire. Les maladies, les démons, les éléments lui obéissent. Il agit en maître : toujours avec sagesse, mais sans hésitation, sans effort. Ce n'est pas par une vertu étrangère qu'il les opère : *Je sens*, dit-il, *qu'une vertu est sortie de moi* (L. VIII, 46); et la vertu qui sort de lui (L. VI, 19) est si abondante, qu'il la communique à ses disciples par un seul mot, et qu'il assure que ceux qui croiront en lui feront des prodiges plus grands que ceux qu'il a opérés lui-même (Matt. VIII, 3, 9, 13, 15, 26; Marc. I, 25, 27; Luc. VIII, 14; Joann. XI, 43, 44; Matt. X, 1, 8; Joann. XIV, 12; Marc. XVI, 17, 18). C'est ainsi qu'il se montre le maître de la nature. Il va plus loin. Lui qui a consacré tous les droits par son exemple et par ses paroles, s'élève parfois au-dessus de tout par des actes surprenants de souveraineté. Il chasse à coups de fouet les vendeurs du Temple (J. II, 15; M. XXI, 12); il livre aux démons des troupeaux de pourceaux (M. VIII, 31, 32). Maître de l'humanité, il établira dans son sein, malgré les efforts conjurés des princes et des peuples, une société nouvelle; il l'étendra dans tout l'univers, il bâtira cet édifice sur la Pierre qu'il a choisie, et il lui communiquera une stabilité inébranlable (M. XVI, 18).

Il est vrai que toutes les circonstances de sa vie ne sont pas aussi manifestement glorieuses; que Jésus-Christ a eu ses opprobres, ses douleurs et ses apparentes faiblesses. Mais, venu pour sauver l'humanité, s'il fallait qu'il se montrât Dieu, il fallait aussi qu'il se montrât homme. Pour guérir nos faiblesses, il a voulu les éprouver, et pour être

le digne réparateur de l'humanité, il a consenti à en être la victime. Et d'ailleurs, jusque dans les circonstances les plus humiliantes de sa vie, éclatent les traits d'une gloire toute divine ! Sans parler ici de ce que racontent les Évangélistes de sa naissance et de son apparition dans le monde, qui semblerait peut-être ne devoir pas lui être attribué, tenons-nous-en aux circonstances qui ont accompagné sa mort. Il est conduit au dernier supplice, mais il en avait prédit tous les détails. Il avait désigné d'avance le disciple qui l'a trahi, celui qui l'a renié, les ennemis qui devaient le livrer, le juge qui devait prononcer sa sentence, les divers genres de souffrances auxquelles il devait être soumis. Quand l'heure est venue, il l'annonce, pour y préparer de plus près ses disciples. Il est livré, à Gethsémani, à l'excès de sa tristesse et à toutes les angoisses de la crainte et de la douleur; mais on voit bien qu'il s'y est livré lui-même. Cette douleur, par ses effets, tient du prodige. Il prie avec des gémissements profonds, mais peu auparavant il avait prié Dieu, comme s'il était son égal; et si dans son agonie il dit à son Père : *Que votre volonté soit faite et non pas la mienne* (M. XXVI, 39), il venait de lui dire, en parlant du fruit de sa mort, avec l'autorité d'un fils, Dieu comme lui : *Je veux que, là où je suis, mes disciples y soient avec moi* (J. XVII, 24). Sachant que ses ennemis approchent, il se lève, il va au-devant d'eux, il répond au baiser du traître par un témoignage admirable de douceur et de charité; il captive ceux qui viennent le saisir par ses discours, il les abat par une parole, il les étonne par un miracle, il leur dicte des conditions. Victime de la violence, il la repousse dans ceux qui veulent le défendre; il montre dans les prophéties la clef de ses souffrances volontaires; il instruit son Église, et, après avoir ainsi levé le scandale de sa mort, il se laisse lier et conduire chez le grand prêtre. Captif et accusé devant un tribunal inique, mais le plus auguste de l'ancien peuple, il se déclare le juge suprême des vivants et des morts : pressé de questions par le gouverneur romain, il se dit roi, mais le roi spirituel du

royaume de la vérité. Accablé sous le poids de sa croix, il trouve encore des larmes pour son ingrate patrie. Élevé sur ce gibet infâme, il prie pour ses bourreaux, il les excuse, il lègue sa mère à l'un de ses disciples, il ouvre le ciel à un scélérat qui l'invoque, il révèle, dans un verset du Psaume qui exprime toutes ses angoisses, le mystère et le fruit de sa mort, il lit dans les prophéties, et, lorsqu'il les a toutes accomplies, il expire en poussant un grand cri, faisant voir, ainsi qu'il l'avait dit lui-même, que personne ne lui ravit la vie, mais qu'il a le pouvoir de la quitter et de la reprendre quand il lui plaît (J. x, 18). Il la reprend bientôt. Il rebâtit en trois jours le temple de son corps (M. xxvi, 61; J. ii, 19, 21). Il se ressuscite; il monte au ciel par une vertu qui lui est propre, et il s'y assied à la gloire de Dieu (Marc. xvi, 19); c'est-à-dire qu'il y siége comme étant son égal, et comme infiniment élevé au-dessus de toutes les créatures.

C'est ainsi que les circonstances extérieures de la vie de Jésus-Christ, loin de dissuader les hommes qui eussent été tentés de lui attribuer la divinité, fournissent à elles seules de fortes présomptions pour justifier cette persuasion. Rendons-nous donc plus attentifs aux enseignements de notre maître, pour ne pas nous méprendre sur un sujet qui intéresse à un si haut degré la gloire du christianisme et celle du Dieu véritable!

III. Comme Jésus-Christ s'est appelé constamment le Fils de l'homme, il a constamment déclaré qu'il était le *Fils de Dieu* (M. xxvii, 43; J. ix, 35). Et quand il se dit le Fils de Dieu, ce n'est pas à la manière dont le sont les créatures intelligentes, ou les âmes justes et bienheureuses. C'est un nom qui lui appartient en propre. Non-seulement ses disciples (J. vi, 70), mais les démons mêmes le lui donnent (M. viii, 29). C'est un titre qui ne lui est commun avec personne. C'est ce qui le distingue des prophètes. Ils sont les serviteurs du Père de famille, il en est le Fils, le propre fils (M. xxii, 2, xxi, 37). Héritier naturel de son Père, il est, comme tel, maître dans la maison de Dieu, et il a le droit d'affranchir

les hommes qui en sont comme les esclaves (J. VIII, 35, 36). Qu'on ne se figure donc pas une filiation improprement dite. Sa filiation est un mystère que la raison ni les sens ne peuvent découvrir aux hommes, et ceux-là sont bienheureux à qui Dieu l'a révélée (M. XVI, 16, 17). Elle est réelle. Et pour qu'on n'en doute pas, il ne se dit pas seulement le Fils de Dieu, mais le *Fils unique de Dieu*, ou, pour mieux parler, *le Fils, le seul engendré*[1] (J. III, 16, 18). C'est aussi sur ce fondement qu'il relève et admire l'amour que Dieu a eu pour les hommes, en l'envoyant sur la terre. *Dieu*, dit-il, *a tellement aimé le monde, qu'il a donné pour lui son Fils unique* (J. III, 12). Et on ne comprend pas ce qu'il y aurait de si admirable, dans cet amour du Père éternel pour les hommes, si le Fils qu'il leur a donné était étranger à son être et à sa nature.

IV. Que s'il est vraiment le Fils unique de Dieu, sa mission est bien différente de celle de Moïse et des prophètes. Ce n'est pas un homme éclairé d'en haut et envoyé à d'autres hommes. C'est un être supérieur à l'humanité qui, déjà existant, s'unit à une nature humaine, sans rien perdre de ce qu'il était. Telle est aussi l'idée que Jésus-Christ nous donne de lui-même et de son avénement dans le monde. Il dit bien, comme les autres prophètes, que Dieu l'a envoyé; mais il dit, en parlant de cette mission, ce qu'ils n'ont jamais dit eux-mêmes. Il la représente comme une *procession*, comme une *sortie du sein de son Père* (J. VIII, 42; XVI, 27, 28; XVII, 8), comme un *avénement* dans le monde qu'il doit quitter un jour pour retourner à son Père (J. XVI, 28). Par allusion à la manne du désert, il affirme qu'il est le vrai pain de Dieu, le pain vivant vraiment descendu du ciel, et il répète jusqu'à six fois, qu'il en est descendu et qu'il doit retourner là où il était auparavant (J. VI, 33, 38, 50, 51, 59, 63). Sur ce fondement, il enseigne qu'il n'est pas comme les prophètes, qui n'ont qu'une participation de la vérité et ne la tiennent que

1. Τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ.

du témoignage de Dieu. Pour lui, il *n'atteste que ce qu'il a vu* (J. III, 32); personne n'a vu le Père, mais lui qui *est de Dieu a vu le Père* (J. VI, 46), et il n'enseigne que ce qu'*il a vu en lui* (J. VIII, 38). De même, personne ne sait d'où il est, mais lui le sait (J. VII, 28); les hommes sont de la terre, lui est d'en haut; ils sont du monde, lui n'est pas de ce monde (J. VIII, 23). Ces discours tant de fois répétés frappent ses disciples et ses ennemis : les femmes même les comprennent, et Marthe lui dit : *Je crois que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui êtes venu en ce monde* (J. XI, 27).

Ne pensons pas cependant qu'il s'agisse, en tous ces passages, d'une procession locale, hors du sein de Dieu, et que le Fils ait réellement quitté son Père et le ciel, qui était sa demeure. Par ces expressions diverses, Jésus-Christ veut faire entendre qu'avant de se faire homme, il était dans un état différent. Le Fils unique n'abandonne pas le sein du Père, où il est, et si le Fils de l'homme monte au ciel, et s'il en descend, il est néanmoins toujours dans le ciel (J. III, 13). Il y était avant qu'Abraham fût fait; le Père l'aimait avant la création du monde (J. XVII, 24), et il vivait dans son sein et y jouissait de sa gloire, *avant que le monde fût créé* (XVII, 5); c'est-à-dire qu'il existait personnellement en Dieu, non-seulement avant Marie, avant Abraham, mais même avant l'origine des choses.

V. A cause de cette union intime et *intemporelle* avec son Père, Jésus-Christ ne craint pas de s'attribuer les perfections et les œuvres du Dieu suprême et véritable. Dieu est *celui qui est*; c'est son nom incommunicable; et Jésus dit aux Juifs : *Avant qu'Abraham fût fait, moi je suis* (J. VIII, 38). Dieu est immense, et Jésus-Christ enseigne qu'étant sur la terre, il est dans le ciel, et il promet à ses disciples, alors qu'il monte visiblement au ciel, qu'il sera avec eux jusqu'à la consommation des siècles (M. XXVIII, 20). Dieu seul donne la grâce et il donnera la gloire; c'est lui qui attire les hommes pour les faire venir à son Fils (Ps. LXXXIII, 12; J. VI, 44); et Jésus-Christ ne donne pas seulement la grâce; il se représente

comme étant la source infinie de ces eaux vivantes qui jaillissent jusqu'à la vie éternelle (J. IV, 13, 14; VII, 38); lorsqu'il sera élevé de terre, dit-il, il attirera tout à lui (J. XII, 32), et s'il meurt pour ses brebis, il leur donne aussi la vie éternelle (J. X, 25). Enfin, s'il ne se dit pas Dieu d'une manière expresse et directe, il prouve, par ses miracles et par l'accomplissement des prophéties en sa personne, qu'il est celui de qui Isaïe avait écrit : *Dieu viendra lui-même pour nous sauver* (Is. XXXV, 5); et alors qu'il fait l'éloge de Jean-Baptiste, il montre clairement qu'il est le Seigneur devant lequel le nouvel Élie devait marcher d'après le prophète Malachie (Mal. IV, 5), et il s'applique les paroles que le Seigneur des armées avait dites de lui-même (*ibid.* III, 1) : « *Voilà que j'envoie mon ange devant ma face, afin qu'il prépare les voies devant moi* » (M. XI, 4, 5, 14, 10).

VI. Ce n'est pas qu'il se confonde avec le Père céleste. Il s'appelle constamment le Fils, par opposition à Dieu qu'il appelle son Père, et il n'est attentif à rien plus qu'à faire entendre qu'il est distinct de lui. Il n'est pas venu de lui-même, c'est son Père qui l'a envoyé; c'est du sein de son Père qu'il est sorti pour venir aux hommes; c'est à son Père qu'il retourne (J. VII, 28; XV, 28). Tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, il le tient de son Père, et il ne fait rien de lui-même (J. VIII, 28). S'il parle, il ne dit que ce que son Père lui a enseigné et ce qu'il a vu dans son Père (J. VIII, 28) : aussi sa doctrine n'est pas sa propre doctrine, mais la doctrine de celui qui l'a envoyé (J. VII, 16). S'il agit avec le Père et comme le Père, il ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père (J. V, 19). S'il a la vie en lui-même, c'est que le Père lui a donné de l'avoir (J. V, 26). Son Père et lui sont deux témoins dont on ne peut récuser le témoignage (J. VIII, 16-17). Ils ont la même puissance, mais ils sont deux : *Moi et mon Père*, dit-il, *nous sommes une même chose* (J. X, 30). Il parle à son Père comme étant un autre que lui : qu'*ils soient un comme nous*, dit-il en priant pour ses disciples, qu'*ils soient un en nous* (J. XVII, 11, 21); et s'il

dit à ses apôtres que quiconque le voit voit son Père, c'est parce que le Père est en lui comme en son Fils, et que, quoique distinct de son Père, il est son image vive, naturelle et parfaite (J. xiv, 10, 11).

Mais s'il ne se confond pas avec le Père, il se compare sans cesse à lui, et c'est là sans doute ce qu'il y a de plus remarquable ! — *Mon Père opère toujours,* dit-il, *et moi j'opère ; tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement ; le Père ressuscite les morts et les vivifie, de la même manière le Fils vivifie qui il lui plaît. Le Père a la vie en lui-même, le Fils a aussi la vie en lui-même* (J. v, 17, 19, 21, 26). Personne ne peut rien ôter des mains du Père, personne ne ravit ses brebis au Fils (J. x, 28, 29) ; personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils (M. xi, 27 ; J. x, 15). Le Père envoie le Saint-Esprit et le Fils l'envoie aussi (J. xiv, 26 ; xv, 26 ; xvi, 7). Le Fils glorifie le Père, et le Père aussi, avec le Saint-Esprit, glorifie le Fils (J. viii, 54 ; xiii, 31, 32). Tout ce qui est au Fils est au Père, tout ce qui est au Père est au Fils (J. xvi, 15 ; xvii, 10) ; et non pas seulement les choses extérieures, mais ce qu'il y a en lui de plus intime, son Esprit. Car l'*Esprit de vérité procède du Père, et il recevra de ce qui est à moi,* dit Jésus-Christ, *parce que tout ce qui est à mon Père est à moi* (J. xvi, 15). Aussi le Père et le Fils, sans se confondre, existent-ils l'un dans l'autre. Leur existence, leur vie se mêle. De là ce langage : *Le Père est en moi, et moi je suis dans le Père,* et, en renversant la proposition : *Je suis dans le Père, et le Père est en moi.* (J. x, 38 ; xiv, 10, 11). C'est pour cela aussi qu'il dit ailleurs : *Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ; et celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé* (J. xii, 44, 45) ; et encore, en s'adressant à ses apôtres : *Vous avez vu mon Père, car qui me voit voit aussi le Père* (J. xiv, 7, 9) ; et pour les exhorter à l'aimer : *Celui qui m'aime sera aimé par mon Père, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure* (J. xiv, 23). Comme leur existence est mêlée, leur opération est inséparable. C'est

pour cela que, parlant de ses miracles, il dit d'un côté : *Les œuvres que mon Père m'a donné de faire et que je fais* (J. v, 36), et de l'autre : *C'est le Père qui, demeurant en moi, fait mes œuvres* (J. xiv, 10) ; ou d'une manière plus énergique encore, tantôt : *Ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera* (J. xv, 16 ; xvi, 23), et tantôt : *Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai* (J. xiv, 13).

Certes, ce sont là des discours fort étranges ! On conçoit bien que l'homme puisse se proposer la perfection de Dieu, sa miséricorde, l'unité admirable qui règne en lui, comme le but suprême de ses efforts, comme un modèle qu'il se propose d'imiter sans pouvoir l'atteindre (M. v, 48 ; J. xvii, 2, 22); mais qu'une créature, quelque parfaite qu'on la suppose, se compare constamment à Dieu ; qu'elle affecte, en parlant de Dieu et d'elle, ces propositions réciproques que nous avons remarquées, et qui impliquent si naturellement l'égalité ; qu'elle s'attribue ainsi les œuvres, les droits, les propriétés, la vie même de Dieu, et en un mot tout ce qui est à lui, c'est ce qui serait absolument intolérable ; et Jésus-Christ s'il n'était Dieu, en agissant de la sorte, se serait rendu coupable d'impiété et de folie ! Que dis-je ? Il suffirait de remarquer cette forme de langage si souvent employée par le Sauveur, en parlant de son Père et de lui : « Moi et mon Père *nous* sommes une même chose; *nous* viendrons en celui qui m'aime, et *nous* ferons en lui notre demeure ; qu'ils soient comme *nous;* qu'ils soient un en *nous;* » pour en conclure la consubstantialité du Père et du Fils, parce que ce mot *nous* exprime par lui-même une communauté, ou tout au moins une égalité de droits et de vie qui ne peuvent exister entre Dieu et la créature.

VII. Ce n'est pas tout cependant. Comme il s'attribue une même nature avec Dieu, Jésus-Christ veut qu'on lui rende les mêmes honneurs et le même culte. Il dit à ses apôtres : *Vous croyez en Dieu,* sans doute comme en celui qui est le fondement immuable de toute croyance ; et il ajoute avec la même force : *Croyez aussi en moi* (J. xiv, 1). Le premier

commandement est, dit-il partout, d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et il veut être aimé par nous plus que nos amis, plus que nos parents, plus que notre vie, plus que nous-mêmes (M. x, 37, 39; Luc. ix, 24; xiv, 26). La prière est une partie du culte qu'il recommande le plus envers Dieu, comme celui de qui nous devons tout attendre, et il veut qu'on le prie comme on prie son Père (J. xiv, 13, 14). Il proclame comme un principe sacré ce précepte des saints livres : *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous ne servirez que lui* (M. iv, 10); et il se laisse adorer par l'aveugle-né, par les saintes femmes, par ses disciples (J. ix, 35; M. xxviii, 9, 17; xiv, 33); et il déclare que tous les hommes *doivent honorer le Fils comme ils honorent le Père* (J. v, 23); et lorsque Thomas, convaincu de la résurrection de son maître par le témoignage de ses yeux et de ses mains, lui dit : *Mon Seigneur et mon Dieu*, Jésus-Christ, loin de repousser cette parole comme un blasphème, applaudit à la foi du disciple, et il déclare heureux ceux qui ont cru sans avoir besoin de voir comme lui (J. xx, 28, 29).

—

CHAPITRE III.

Témoignage de Jésus-Christ. Suite. — Les Juifs comprennent que Jésus-Christ s'attribue la nature divine. — Jésus-Christ cependant avait sagement ménagé cette vérité. Pourquoi? — Mais il ne l'a jamais trahie. Il n'explique jamais ce qu'il a dit, à cet égard, dans un sens métaphorique. — Il l'inculque souvent avec la plus grande force et surtout dans ses discours à ses disciples.

I. Les témoignages que Jésus-Christ rendait à sa divinité étaient si frappants, que les Juifs, tout grossiers qu'on les suppose, ne pouvaient s'y méprendre, et, en fait, ils ne s'y méprirent pas. Après le miracle de la multiplication des pains, et alors que Jésus se dit le pain vivant descendu du ciel, ils se demandent les uns aux autres : *N'est-ce pas là Jésus, fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère; comment donc dit-il qu'il est descendu du ciel?* (J. vi, 41, 42.)

Quand il déclare qu'Abraham a vu son jour, ils réclament et soutiennent qu'il n'a pu voir Abraham, parce qu'il n'a pas encore cinquante ans ; et sur ce qu'il affirme qu'il était avant qu'Abraham fût fait, ils prennent des pierres pour le lapider (J. VIII, 57, 58, 59). Quoiqu'ils n'ignorassent pas que le nom de *Fils de Dieu* était susceptible d'un sens métaphorique, ils comprennent, à la manière dont Jésus-Christ se donne ce nom, qu'il s'attribue d'être le Fils de Dieu véritable et naturel. S'il dit, après le miracle de la guérison du paralytique : *Mon Père opère, et moi j'opère aussi*, l'Évangéliste observe que les Juifs cherchaient à le faire mourir, surtout *parce qu'il disait que Dieu était son père, se faisant ainsi égal à Dieu* (J. V, 18). Ils lui font le même reproche, après qu'il a dit que lui et son Père sont une même chose. *Ce n'est*, disent-ils, *pour aucune bonne œuvre que nous vous lapidons, mais parce qu'étant homme vous vous faites Dieu* (J. X, 33). Conséquemment à cette pensée, le grand prêtre qui l'interroge s'écrie, lorsque Jésus-Christ a déclaré qu'il était le Fils de Dieu, qu'*il a blasphémé* (M. XXVI, 45), et qu'à cause d'un si grand crime, on n'a pas besoin de témoins, ni de se conformer aux règles ordinaires de la justice. Les Juifs, pour vaincre l'obstination de Pilate, parlent dans le même sens, et ils lui disent que, d'après leur loi, Jésus doit mourir, *parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu* (J. XIX, 7).

II. Et cependant, les princes des prêtres et le peuple n'avaient entendu qu'une partie des témoignages que Jésus-Christ avait rendus à sa divinité, et ne pouvaient, comme nous, apercevoir la lumière qui jaillit de l'ensemble de sa doctrine. Jésus-Christ d'ailleurs avait sagement ménagé cette vérité mystérieuse, et il ne l'avait pas toujours également déclarée, pour de graves motifs que nous devons exposer ici.

Premièrement, il avait à révéler aux hommes des vérités qui, au premier abord, semblent se concilier difficilement avec la vérité de sa nature divine. Il devait leur apprendre qu'il était réellement homme : et c'est ce qu'il a fait en s'ap-

pelant aussi constamment Fils de l'Homme que Fils de Dieu; en disant aux Juifs, au moment même où il allait leur révéler sa puissance : « Vous voulez me tuer, *moi qui suis un homme qui vous ai dit la vérité* » (J. VIII, 40); et, après sa résurrection, en disant à Madeleine : « *Va dire à mes frères : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu !* » (J. XX, 17.) Car, s'il est véritablement homme, en se considérant du côté de sa nature humaine par laquelle il a voulu devenir notre frère, son Père est plus grand que lui (J. XIV, 28); et Dieu n'est pas seulement son Père, mais son Dieu! Il devait encore enseigner clairement qu'il n'était pas Dieu le Père, et que, bien qu'ayant la même nature, il était distinct de lui, il tenait tout de lui, et que son Père était la source de son être, de sa doctrine et de sa puissance. De là ces assertions, que « *tout lui est livré par son Père* » (M. XI, 27), que « tout ce qu'il a lui est donné *et lui vient de Dieu* » (J. XVII, 7), et les autres que nous avons remarquées plus haut, et qu'au premier abord on pourrait regarder comme incompatibles avec la doctrine de la consubstantialité.

Secondement, comme les lumières et les dispositions de ses auditeurs n'étaient pas toujours les mêmes, il devait dispenser ses enseignements d'une manière conforme à ces dispositions. A ceux qui ne le croyaient qu'un homme sage, et lorsqu'il ne s'agissait pas de relever cette erreur, mais d'enseigner d'autres vérités utiles, il semble parler dans ce sens : *Pourquoi m'appelez-vous bon? Dieu seul est bon!* (M. X, 18.) A ceux qui se faisaient de fausses idées sur le Messie, qui ne croyaient pas qu'il dût être Dieu, et qui étaient très-jaloux de la gloire du Dieu unique, tantôt il déclarait clairement qu'il était le Messie, sans révéler sa nature supérieure; tantôt il dissipait leurs erreurs grossières au sujet du Libérateur attendu; puis il les préparait à croire à sa propre divinité, en s'attribuant ce qu'ils savaient n'appartenir qu'à Dieu, ou bien, par une question adroite, il les rendait attentifs à certaines paroles des prophètes, qui indiquaient dans le Messie une nature au-dessus de l'homme, comme lorsqu'il

demandait aux docteurs de sa nation : *Si David appelle le Messie son Seigneur, comment est-il son Fils?* (M. XXII, 42, 43, 45.) S'il déclarait parfois plus clairement cette auguste vérité, c'était à des docteurs préparés à l'entendre (J. III), ou après avoir opéré de grands miracles, et alors que ceux qui l'écoutaient étaient encore sous l'impression de ces prodiges (J. V, VI), ou après un long discours qui l'amenait comme naturellement à ce sujet (J. VIII); et dans ces circonstances mêmes, il ne se dit pas ouvertement et directement Dieu.

III. Cependant, s'il voile cette vérité, s'il ne la déclare pas toujours avec une clarté égale, ce qui n'était ni nécessaire, ni même sage, il ne la trahit jamais, et parfois il l'exprime avec la plus grande énergie. Lorsque les Juifs se soulèvent contre lui, parce qu'il prétend être descendu du ciel, ou qu'en se disant le Fils de Dieu, il se fait égal à Dieu, il ne leur reproche pas de ne pas le comprendre, il se plaint de leur incrédulité (J. V, 38, 40, 42). Il ne les exhorte pas à mieux prendre le sens de ses paroles, mais à y croire (J. V, 31, 40, 43 ; VI, 44, 45, 46, 47); il revient, il insiste sur les affirmations qui les ont scandalisés (J. VI, 50, 51); parfois il en confirme le sens, il le développe avec plus de force (J. V, 19, 21, 23, 24, 26), il l'inculque en mille manières, et il ne trouve pas dans leur stupidité et dans leur ignorance, mais dans leur orgueil et dans les mauvaises dispositions de leurs cœurs, la raison de leur incrédulité (J. V, 24, 38, 40, 42, 44). Pour en montrer l'injustice, il expose les preuves de la divinité de sa mission (J. V, 31-47); s'ils s'obstinent à ne pas l'écouter, ou si la fureur les emporte, il s'éloigne d'eux et se cache (J. VIII, 59). D'autres fois, il les apaise un moment par un discours habile, et puis, au moyen d'une concession apparente, il trouve le secret et de confirmer la vérité de ses assertions et d'en donner le sens véritable. Ainsi, dans cette mémorable circonstance où, pour faire entendre que *personne ne lui ravit ses brebis des mains, parce que personne ne peut les ravir des mains de son Père*, il avait ajouté :

Moi et mon Père nous sommes une même chose (J. x, 28, 29, 30), les Juifs, qui ne pouvaient douter qu'il ne s'attribuât la même puissance que Dieu, prirent des pierres pour le lapider comme un blasphémateur (Joann. x, 31). Mais, parce qu'ils pensaient qu'il se faisait le rival de Dieu, ou qu'il s'identifiait avec lui (*Ib.* 23), Jésus-Christ, pour rectifier leurs idées et avoir l'occasion de s'expliquer, les arrête un moment par des paroles qui n'étaient pas incompatibles avec sa divinité, mais qui ne la déclaraient pas ouvertement. Il ne dit pas qu'il n'était pas Dieu, qu'il n'avait jamais prétendu l'être en aucune manière, ce qui était très-facile et terminait sur-le-champ toute la discussion. Il allègue (*Ib.* 34, 35) un des passages de l'Écriture où le nom de Dieux est donné aux juges de l'ancien peuple, et il conclut (*Ib.* 36) qu'à plus forte raison, il ne blasphème pas, *lui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde*, parce qu'*il s'appelle le Fils de Dieu* [1]. Ayant ainsi calmé leurs esprits et dissipé cette pensée, qu'il se confondait avec le Père, il les rend attentifs à ses miracles : il déclare qu'il les opère, non comme le reste des hommes, mais comme Fils, comme faisant les œuvres mêmes de son Père (*Ib.* 37). Puis il revient à ce qu'il avait avancé d'abord, et il résume ce qu'il avait dit, en déclarant qu'il fait les œuvres de son Père, afin que les hommes croient et qu'ils connaissent que *son Père est en lui et qu'il est dans son Père* (*Ib.* 38). Tel est donc le sens général de ce discours : être une même chose avec le Père, être le Fils de Dieu, faire ce que fait le Père, être dans le Père, avoir le Père en soi, sont des propositions identiques dans la pensée de Jésus-Christ; or, ces diverses propositions ne s'identifient que dans le sens selon lequel le Fils est fils véritable, et possède la

1. Évidemment ces paroles ne sont pas incompatibles avec la réalité de la nature divine en Jésus-Christ. Il ne dit pas quel est le caractère propre de la sanctification dont il parle; il insinue sa préexistence, en disant qu'il a été envoyé dans le monde; et en se donnant la qualité de Fils de Dieu, d'une manière absolue, loin de se représenter comme étranger à la nature divine, il indique qu'il la possède et y participe réellement, et il montre clairement qu'il ne se confond pas avec le Père.

même nature que le Père. Aussi les Juifs, dont la colère avait été un moment suspendue, parce qu'ils espéraient un désaveu, ne s'y trompèrent-ils pas ; ils cherchèrent à le saisir, et Jésus fut obligé de s'échapper de leurs mains (J. x, 39).

IV. Mais peut-être que ces affirmations de Jésus-Christ ont un sens mystérieux et caché, autre que celui que leur donnaient les Juifs, et qu'ainsi qu'il le faisait ordinairement, il le développera clairement à ses disciples. Tout au contraire ; loin d'affaiblir l'énergie naturelle des expressions dont il s'était servi devant le peuple, il les confirme, il y en ajoute de plus énergiques encore. C'est dans le secret, et seulement en présence de ses apôtres, qu'il loua Pierre pour l'avoir proclamé le *Christ*, le *Fils du Dieu vivant!* C'est à eux seuls qu'il adressa, après la Cène, cet admirable discours où il se compare sans cesse à son Père, où il leur reproche de n'avoir pas compris le mystère de son unité avec le Père, où il exprime cette unité en tant de manières, où il dit plus clairement que jamais que tout ce qu'a le Père est à lui ; c'est enfin devant eux seuls qu'il prononça cette belle prière où il se montra plus clairement que jamais l'égal de son Père, et qui suffirait à prouver que Jésus-Christ s'est attribué la nature divine (Joann. XIII, XIV, XV, XVI, XVII).

CHAPITRE IV.

Coup d'œil sur la doctrine du Nouveau Testament relativement à la divinité du Fils. Suite. — Les évangélistes. — Loin de démentir le sens que les Juifs donnaient aux paroles de Jésus-Christ, ils le confirment. — Témoignages qu'ils rendent à la filiation divine du Sauveur et à sa divinité. — Saint Jean dans son Évangile professe cette vérité de la manière la plus formelle. — Pourquoi le fait-il plus clairement que les autres évangélistes? Cela n'implique nullement que ceux-ci ne l'aient pas connue. — Ils la professent même ouvertement, et dès le commencement de leurs Évangiles.

I. Après ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, il ne reste plus qu'une supposition à faire : c'est que les évangélistes aient entendu, dans un autre sens que les Juifs,

les paroles de leur Maître. Mais cette supposition est absolument inadmissible. En effet, s'il y avait quelque obscurité dans les discours de Jésus-Christ, s'ils avaient un sens caché qu'on n'eût pas pu aisément pénétrer, les évangélistes n'auraient pas manqué de nous en avertir, comme c'est leur usage, et surtout celui de saint Jean [1], dont le caractère particulier est de prendre les plus grandes précautions pour ne laisser aucune difficulté dans les paroles du Sauveur. D'ailleurs, l'amour qu'ils avaient pour la vérité religieuse, leur zèle pour la gloire du Dieu unique, ne leur permettaient pas de laisser subsister des doutes sur le sens des discours de leur Maître relatifs à sa divinité; et leur amour pour leur Maître même, qui leur a inspiré le dessein de faire connaître les injustices commises à son égard, les obligeait, supposé qu'il ne fût pas Dieu, à montrer que ses ennemis avaient mal pris sa doctrine, et qu'on ne pouvait le soupçonner de s'être fait égal à Dieu que par malice ou par ignorance.

Mais, bien loin d'agir de la sorte, les évangélistes confirment, au contraire, le sens dans lequel les Juifs prenaient les paroles de Jésus-Christ, et ils le font de plusieurs manières. Premièrement, ils enseignent de lui une doctrine qui devait naturellement disposer leurs lecteurs à croire qu'il était le Dieu véritable. Ils le représentent comme celui qui a été prédit par tous les prophètes, et qui était attendu comme l'objet de l'espérance de tous les peuples. Ils enseignent qu'il est le Sauveur de tous les hommes par son sang et par la vertu de sa mort et de sa résurrection. Ils le montrent comme connaissant toutes choses, pénétrant le secret des cœurs, maître de la nature, juge suprême de tous les hommes, assis à la droite de Dieu, expression qui indique naturellement une égalité de dignité et de puissance avec Dieu. Pour effacer l'impression que pouvaient produire certaines circonstances de sa vie, ils les relèvent ou par les prophéties qui les ont annoncées, ou par les miracles qui les accompagnent, ou par les manifestations visibles de l'Esprit de Dieu.

1. *Joann.* II, 21, VI, 6, VII, 39, VIII, 27, XI, 13, XII, 33, XXI, 23.

II. Secondement, ils le proclament sans cesse, non pas seulement le Messie, mais le Fils de Dieu. Ils lui donnent ce nom d'une manière absolue et sans restriction (Marc. I, 1 ; Joann. I, 34). Ils font entendre que ce nom est son nom véritable, c'est-à-dire qu'il en remplit la réalité (L. I, 33, 35). Ils le lui font donner, en deux circonstances solennelles, par Dieu lui-même, avec une qualification qui indique que ce nom lui est appliqué en un sens qui n'appartient qu'à lui : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé* (Matth. III, 17; Marc. I, 11; Luc. III, 22; Matth. XVII, 5; Marc. IX, 6; Luc. IX, 35). Enfin, le quatrième évangéliste l'appelle le Fils unique; il le fait appeler ainsi par le Précurseur (I, 18); et afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens que Jean-Baptiste attachait à ce nom, il en rapporte plusieurs discours où le fils de Zacharie déclare que Jésus-Christ existait avant lui, et par conséquent avant son incarnation (J. I, 15, 30); qu'*il n'est pas de la terre,* c'est-à-dire qu'il n'en tire pas son origine ; qu'il vient d'en haut, qu'*il vient du ciel* (J. III, 31); qu'à cause de cela, il est au-dessus de tous, que son témoignage n'est pas comme celui des hommes, qu'*il ne témoigne que de ce qu'il a vu et entendu* (*Ib.* 31, 32), qu'il ne dit que les paroles de Dieu; que Dieu aussi ne lui a pas donné *son Esprit avec mesure* (*Ib.* 34); que *le Père aime le Fils et lui a mis toutes choses entre les mains* (*Ib.* 35).

Ils font plus encore. Non contents de ces témoignages indirects, ils rendent à la divinité de Jésus-Christ les témoignages les plus directs et les plus authentiques. Ils montrent accomplis en sa personne les mystères du Dieu enfant (Is. VII, 14), du Dieu venant en ce monde (Is. XXXV, 5), du Dieu vendu trente deniers (Zach. XI, 12), du Dieu percé (Zach. XII, 10), mystères annoncés dans les anciennes Écritures (Matth. I, 23, III, 3, XXVII, 9; Joann. XIX, 37). Ils lui appliquent ce qui dans les divins livres est dit du Dieu suprême et ne peut convenir qu'à Dieu : l'oracle d'Isaïe (XL, 3) où il est écrit : *Préparez la voie de Jéhova, faites ses sentiers droits* (M. III, 3; Marc. I, 3; Luc. III, 4); celui de Malachie où il

dit, en parlant au nom de Jéhova (Mal. III, 1) : *J'enverrai mon ange devant ma face qui me préparera ma voie* (Marc. I, 2). Le quatrième évangéliste ne craint pas même de lui appliquer le passage où le plus sublime des prophètes représente sous des traits magnifiques la gloire du Dieu d'Israël (Is. VI, 19); et, afin qu'on ne s'y méprenne pas, il ajoute : *Isaïe a ainsi parlé, lorsqu'il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui* (J. XII, 41).

III. Ce témoignage si formel de saint Jean, et le caractère général de son Évangile, ont persuadé à plusieurs des ennemis de la Trinité que la doctrine de cet évangéliste sur la Personne de son Maître était différente de celle des premiers, et que, seul entre tous, il avait clairement enseigné la divinité du Fils de Dieu. Cette assertion, toute détruite qu'elle est par ce que nous venons de dire, mérite de nous arrêter en ce moment.

Sans doute il faut être ou bien peu attentif ou singulièrement prévenu par des préjugés dogmatiques, pour ne pas reconnaître, soit dans l'exorde, soit dans le cours du quatrième Évangile, la profession claire de la divinité de Jésus-Christ. Prétendre, avec quelques sociniens, que lorsque saint Jean a dit que *le Verbe était au commencement*, qu'*il était en* ou *chez Dieu*, qu'*il était Dieu*, que *toutes choses ont été faites par lui*, et que *sans lui rien n'a été fait de ce qui a été fait*, qu'*il était dans le monde* et que *le monde a été fait par lui*, qu'*il y est venu comme dans sa propre demeure*, que *les siens ne l'ont pas reçu*, que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi les hommes* (J. I, 1-14), il n'a voulu faire entendre autre chose, sinon que l'homme-Jésus-Christ, abusivement appelé *Verbe*, à cause de la parole qu'il devait annoncer aux hommes, existait avant la prédication de saint Jean-Baptiste, qu'il était alors connu de Dieu seul, et cependant qu'il représentait Dieu, que l'établissement de l'Église a été fait par lui, qu'il est venu au milieu des hommes, que l'Église chrétienne a été faite par lui, que les hommes ne l'ont pas connu, et que, quoique appelé Verbe, il était sujet

aux faiblesses communes de l'humanité ; c'est d'un ridicule qui saute aux yeux, et une semblable interprétation est si éloignée du sens naturel des termes, qu'on ne saurait la regarder ni comme sensée, ni même comme sérieuse. L'interprétation des modalistes et de plusieurs rationalistes modernes qui par le *logos* de saint Jean entendent la raison de Dieu, sa sagesse impersonnelle, parait moins insoutenable au premier abord ; mais elle n'est pas, pour cela, plus solide. En effet, dans l'exorde de son Évangile, saint Jean donne au *logos* tous les attributs de la personnalité, et entre autres l'existence, l'opération, le droit de propriété ; il enseigne que le *logos* était chez Dieu et en même temps qu'il était Dieu, ce qui indique qu'il était distinct de Dieu en qui ou chez qui il était, quoique étant Dieu lui-même ; il ajoute que le Verbe s'est fait chair ou qu'il s'est fait homme, ce qui ne peut se dire d'une perfection divine sans le plus étrange abus du langage, et qu'il est le Fils unique du Père, ce qui implique clairement qu'il est une personne réellement subsistante comme le Père, et distincte de lui, puisque le Père ne peut être à lui-même son propre fils. Il y a plus. Dans le cours du même livre, on voit Jésus-Christ s'attribuer formellement à lui-même ce que saint Jean dit du Verbe, et déclarer qu'il était chez le Père avant le commencement du monde, que lui et son Père sont une même chose, que tout ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement, qu'il est la vérité, la vie et la lumière des hommes, que tout ce qui appartient au Père lui appartient, qu'enfin il est le Fils unique du Père, de sorte qu'en considérant le rapport qui existe entre l'exorde de saint Jean et le corps de son Évangile, on ne peut pas plus douter de la *personnalité* du *Verbe* que de la *personnalité* de Jésus-Christ. Les ariens, quoique non moins ennemis de la vraie divinité du Sauveur, ont imaginé une interprétation encore plus subtile du quatrième Évangile. Ils avouent que le Verbe est une personne réelle qui préexistait à la création. Quoique créature, comme il est le moyen par lequel toutes choses ont été faites, il tient le milieu entre

Dieu et la création, et en ce sens, il était en Dieu au commencement et peut être appelé Dieu. Étant créateur des hommes, il en était la vie et la lumière, et sous ce rapport le Maître du monde; enfin, parce qu'il n'est pas créé, comme les autres créatures, il peut être appelé le Fils unique de Dieu. Mais cette interprétation, qui repose, ainsi que nous le verrons plus tard, sur un principe philosophique qui n'a aucune valeur, ne tient pas contre la force et l'énergie propre du texte. Être au commencement, ce n'est pas avoir commencé d'être, mais avoir été alors qu'a commencé tout ce qui a un commencement. Être chez Dieu ou en Dieu, ce n'est pas avoir été créé de Dieu, et en être séparé réellement et par nature. Être Dieu en Dieu, c'est être vraiment Dieu comme celui en qui l'on est. De plus, si tout a été fait par le Verbe, de telle sorte que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui, donc il n'est pas du nombre des choses faites. Si la vie était en lui, donc il est la source de toute vie. S'il est venu dans le monde, comme dans son propre domaine, donc il en est le maître absolu, et l'on ne voit pas ce qu'on donnera de plus au Dieu véritable. Enfin, s'il est le Fils unique ou seul engendré du Père, donc il n'est pas fait ou créé par le Père, mais son fils propre, son fils naturel, réellement engendré, et par là de même substance que son Père. La seule ressource qui reste à ceux qui ne veulent pas reconnaître la nature divine en Jésus-Christ, est donc de méconnaître l'autorité de saint Jean et de rejeter son Évangile. C'est ce que firent les ébionites et les aloges.

IV. Il est donc incontestable que saint Jean a clairement enseigné la divinité de Jésus-Christ; il l'est aussi qu'il a mis cette vérité en plus grande lumière que les autres évangélistes; mais on ne saurait inférer de là qu'il avait de son Maître une idée différente de celle qu'ils en avaient eux-mêmes. Saint Jean eut des raisons que les autres n'avaient pas, de montrer cette vérité dans sa pleine évidence. Les premiers évangélistes écrivaient peu de temps après la résurrection de Jésus-Christ, saint Jean composa son Évangile

alors que la religion nouvelle était répandue dans tout l'univers. Pour attirer les Juifs au christianisme, il ne fallait pas les effaroucher d'abord par ce qu'il y a de plus mystérieux dans la doctrine chrétienne, par la prédication ouverte d'un dogme qui semblait porter atteinte à l'unité divine; mais montrer clairement, soit par l'accomplissement des prophéties, soit par les miracles, que Jésus-Christ était le Messie. C'est ce que font les trois premiers évangélistes. Mais, après la destruction du temple et la dispersion de la nation juive, il n'y avait pas lieu de garder ces ménagements. D'ailleurs, les premiers Évangiles avaient moins un but dogmatique qu'un but historique et moral : leurs auteurs, ne se proposant pas de combattre des erreurs particulières, n'avaient pas à choisir dans les discours de leur Maître des armes pour les repousser. Il en était tout autrement de saint Jean. L'histoire ecclésiastique tout entière nous atteste qu'il écrivit son livre à l'occasion des erreurs soulevées dans le sein ou sous le nom du christianisme, contre la personne de Jésus-Christ [1]. Ce fait résulte aussi de la comparaison de son Évangile avec sa première Épître et son Apocalypse. Enfin le but de ce livre est, d'après saint Jean lui-même, directement dogmatique : il est écrit pour que l'on croie que *Jésus est le Christ, le Fils de Dieu* (J. xx, 31). Il était donc naturel que saint Jean choisît, dans la vie et dans les discours de son Maître, les circonstances et les paroles les plus propres à réfuter les erreurs qu'il avait en vue, circonstances que les autres Évangélistes avaient cru pouvoir passer sous silence, et qu'il présentât les vérités relatives à la personne de Jésus-Christ sous une forme appropriée à ces erreurs. C'est la raison principale des différences qui existent entre le quatrième Évangile et les trois premiers. Il serait donc injuste de conclure, de ce que les trois premiers évangélistes insistent moins que saint Jean sur la divinité de leur Maître, qu'ils n'en avaient pas la même idée que lui.

1. S. Iren., l. III, c. xi. Clem. Alex. ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. VI, c. xiv. Eus., l. III, c. 24, et alii passim.

V. Cette injustice serait d'autant plus gratuite, qu'il n'est pas difficile de voir que l'accord de ces écrivains sur le fond de cette doctrine est parfait, même à ne considérer que le commencement des trois premiers Évangiles, et en les comparant avec l'exorde du quatrième. En effet, saint Jean enseigne que le Verbe était au commencement, et saint Matthieu nous montre la synagogue appliquant à Jésus naissant cet oracle de Michée où est annoncée la double naissance du Messie, celle qui a lieu à Bethléem et celle qui est dès les jours de l'éternité (Matth. II, 4, 5, 6; Mich. V, 2). Saint Jean dit que le Verbe était Dieu, et saint Matthieu nous annonce qu'il est l'Emmanuel, le Dieu avec nous dont parle Isaïe, et par là même cet Emmanuel auquel la Judée appartient, ce petit enfant qui sera appelé *l'Admirable, le Dieu fort, le Père du siècle futur* (Matth. I, 22, 23; Is. VII, 14; VIII, 8; IX, 6). En saint Jean, Jésus-Christ est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; en saint Matthieu et en saint Luc, il est aussi la lumière, l'orient qui se lève d'en haut pour éclairer Israël et tous les peuples (Matth. IV, 15, 16; Luc. I, 78). En saint Jean, le monde est à lui, les Juifs lui appartiennent comme étant de son domaine; en saint Luc, il est le Seigneur, et Israël est son peuple: car il est évident que le Seigneur devant lequel Jean-Baptiste devait marcher avec l'esprit et la vertu d'Élie, est le Seigneur-Dieu auquel le peuple d'Israël appartient et qu'il est venu visiter d'en haut pour le racheter et le sauver [1]. Dans saint Jean, Jésus-Christ est le Verbe-Dieu fait chair, et dans les autres évangélistes il est appelé Dieu avec nous; dès sa conception, il est salué comme étant le Seigneur jusque dans le sein de sa mère, et il est adoré par les sages de l'Orient dans son berceau (M. I, 22, 23; Luc. I, 43, 76, II, 11; Matth. II, 11). Enfin, dans l'exorde du quatrième Évangile, Jean-Baptiste est désigné comme étant envoyé pour lui rendre témoignage, et il en est ainsi dans les trois autres. Tous appliquent à

1. Conférer *Luc.* I, 17, avec I, 76, et I, 76, 77, 78, avec I, 68.

Jésus-Christ et à son précurseur les mêmes paroles d'Isaïe où est annoncée la venue de *Jéhova*, tous les prennent dans le même sens, ce qui est une preuve irrécusable de la conformité de leurs sentiments sur la personne de Jésus-Christ.

Ainsi, sauf l'œuvre de la création, qui n'est qu'indirectement marquée dans les trois premiers Évangiles, sauf le nom de Verbe exclusivement propre à saint Jean, il y a un accord merveilleux entre les enseignements des quatre évangélistes sur la personne de leur Maître. On peut aussi remarquer cette différence, que, tandis que saint Jean parle comme de lui-même dans la magnifique exposition qu'il fait de la divinité de Jésus, les autres se sont appliqués à l'insinuer et à l'établir par les oracles des Prophètes, par les paroles d'envoyés célestes, et par les faits miraculeux qui ont précédé, accompagné et suivi sa naissance temporelle et celle de son précurseur. Mais cette dernière différence tient manifestement aux circonstances particulières dans lesquelles les évangélistes se trouvaient, et elle confirme ainsi les observations que nous avons faites.

CHAPITRE V.

Témoignage des apôtres. — Tous n'ont pas parlé avec la même clarté sur la nature divine de leur Maître. — Ils ont cependant déclaré qu'il y avait en lui une nature supérieure à l'homme et une dignité incomparable. Doctrine de saint Pierre. — Doctrine de saint Paul. Filiation divine de Jésus-Christ. — Sa puissance créatrice. — Attribution des passages de l'Écriture qui regardent le Dieu véritable. Profession formelle et plusieurs fois répétée de la parfaite divinité de Jésus-Christ. — Doctrine de saint Jean dans sa première Épître. Jésus-Christ vrai homme et vrai Dieu. — Apocalypse. Attribution des opérations, des perfections, des noms et du culte divin à Jésus-Christ.

I. Les motifs qui ont engagé les trois premiers évangélistes à ne pas parler de la divine nature de leur Maître aussi clairement que saint Jean, ont porté plusieurs apôtres à garder sur ce sujet la même réserve. Saint Pierre, annonçant Jésus-Christ aux Juifs peu de temps après sa résurrection, devant

des auditeurs si peu préparés, devait sagement se borner au fait de la résurrection du Sauveur qui établissait invinciblement sa qualité de Messie, sans développer le mystère de sa double nature. Quoique le même motif n'existât plus lorsqu'il écrivit ses deux épîtres, il n'était pas nécessaire, pour le sujet qu'il y traitait, d'exprimer d'une manière formelle cette auguste vérité. Il suffisait qu'il parlât aux fidèles qui la connaissaient comme en étant tout pénétré et tout rempli. On doit dire la même chose de saint Jacques et de saint Jude. Mais il en était autrement de saint Paul et de saint Jean. L'un et l'autre avaient à prémunir les fidèles auxquels ils écrivaient contre des erreurs qui s'attaquaient à la personne de Jésus-Christ. Leurs ouvrages sont, sans comparaison, et plus nombreux et plus étendus que ceux des autres apôtres; et, ne serait-ce que par ce motif, il eût été bien étrange qu'ils n'eussent pas, dans quelqu'un de leurs écrits, déclaré clairement toute leur pensée sur la personne de leur Maître.

II. Il ne faut pas croire cependant que saint Pierre n'ait rien dit qui indiquât sa foi à la nature divine du Sauveur. Dans sa première prédication aux Juifs, il établit que Jésus-Christ est le Seigneur assis à la droite du Seigneur dont a parlé David (Act. II, 34). Dans la seconde, il leur reproche d'avoir *renoncé le Saint* et d'avoir *fait mourir l'Auteur de la vie* (Act. III, 14, 15). Dans la troisième, il leur déclare qu'*il n'y a pas d'autre nom* que celui de Jésus-Christ, *donné aux hommes sous le ciel, par lequel on puisse être sauvé* (Act. IV, 12), et par là il montre clairement que les paroles du prophète Joël qu'il avait citées dans son premier discours, et où il s'agit de Dieu même : *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé* (Act. II, 21; Joël, II, 32), se rapportent à Jésus-Christ. Les fidèles entendaient certainement cet oracle en ce sens. De là cette expression usitée pour désigner les chrétiens, *ceux qui invoquent ce nom* (Act. IX, 14, 21, etc.), expression qui toute seule suffirait à prouver que les premiers chrétiens adoraient Jésus-Christ, puisque *invoquer le nom* de quelqu'un est dans toute l'Écriture

synonyme de l'*adorer*. D'ailleurs, en parlant aux fidèles, saint Pierre donne à Jésus-Christ, non-seulement le nom de *Seigneur*, réservé à Dieu dans les livres saints (Ps. XVII, 32; XCIX, 3), mais celui de *Seigneur de toutes choses* (Act. X, 36); et c'est sans doute dans le même sens que saint Jude l'appelle *le seul dominateur et le seul Seigneur* (Jud. 4).

Dans sa première épître, où il donne des idées si hautes de la rédemption et de la vertu du Rédempteur, le chef des Apôtres s'exprime d'une manière plus précise encore. Il nous apprend que c'est l'esprit de Jésus-Christ (I Pet. I, 11) qui a inspiré les Prophètes, ce qui suppose et que Jésus-Christ a existé avant l'Incarnation, et que l'Esprit de Dieu qui a parlé par les anciens Prophètes était son Esprit [1]. Il enseigne encore, comme saint Paul, que Jésus-Christ est la Pierre souveraine, angulaire, choisie, dont parle le prophète Isaïe, Pierre mystérieuse en qui repose le nom de Jéhova, de sorte que qui croit en elle ne sera pas confondu (Is. XXVIII, 16; I Pet. II, 6; Rom. IX, 33). Enfin il termine sa seconde épître par une formule où il applique à Jésus-Christ la doxologie qui chez les Juifs n'était appliquée qu'à Dieu : *A Jésus-Christ*, dit-il, *la gloire aujourd'hui et dans le jour de l'éternité...* (II Pet. III, 18).

Ceux qui n'ont pas assez médité sur l'ordre des desseins de Dieu peuvent être surpris de ce que dit le même Apôtre, dans son premier discours aux Juifs, à savoir, que *Dieu a fait, par la résurrection, Jésus Seigneur et Christ* (Act. II, 36), ce qui semble impliquer que Jésus n'était pas Seigneur par nature, et qu'il ne l'était pas avant sa résurrection. Mais cette difficulté s'évanouit bien vite, lorsqu'on considère, d'un côté, que si le Fils de Dieu n'a pas pu être fait en tant que Verbe et Fils, il a pu être fait homme et, dans cette humanité qu'il a prise, Christ et Seigneur; de l'autre, que bien que Jésus, dès le premier moment de sa conception, ait été Christ et Seigneur et appelé de ce nom par les évan-

1. Soit qu'on veuille entendre, par l'Esprit de Jésus-Christ, sa nature divine, ou l'Esprit saint.

gélistes (Luc. I, 43, 76), il ne devait, par rapport à sa nature humaine, entrer dans la plénitude de sa gloire et recevoir l'investiture de la royauté que par sa résurrection. En ce sens, saint Pierre, sans porter atteinte à la divinité de Jésus-Christ, pouvait dire aux Juifs que Dieu avait fait, par sa résurrection, Christ et Seigneur, *ce Jésus qu'ils avaient crucifié* : il s'agit là évidemment de Jésus, en tant que crucifié, ou de Jésus considéré dans sa nature humaine. C'est dans le même sens que saint Paul dit, dans son épître aux Hébreux, que *le Fils a été fait*, par son ascension dans le ciel, *plus grand que les anges*, et qu'il a été fidèle à celui qui l'*a fait Pontife* (Heb. I, 4; III, 2). Encore une fois, il a été fait plus grand que les anges, lui qui avait été amoindri au-dessous d'eux, comme le dit plus bas le même Apôtre (II, 7), il a été *fait Pontife;* mais il n'a pas été fait, il n'a pas été créé d'une manière absolue et selon tout ce qu'il est. Les Ariens, qui se sont servis de ces passages pour prouver que le Verbe était une chose faite, une créature, ont méconnu cette distinction et se sont volontairement fait illusion à eux-mêmes.

III. Si l'on pouvait en douter, qu'on envisage avec nous l'ensemble de la doctrine de saint Paul sur Jésus-Christ, soit qu'il le considère par rapport à son Père, par rapport à la création et à l'économie de l'ancien peuple, soit qu'il le considère en lui-même.

Par rapport au Père. Il n'est sans doute pas besoin de rapporter ici tous les passages où l'Apôtre appelle Jésus-Christ le Fils de Dieu, mais il est bon de voir en quel sens il lui attribue la filiation divine. Il ne l'appelle pas seulement *Fils bien-aimé* (Eph. I, 6; Col. I, 13), ce qui implique sans doute une distinction d'avec ceux qui sont appelés Fils de Dieu dans les saints livres, mais n'implique pas directement une même nature avec son Père. Il l'appelle le *propre fils* de Dieu (Rom. VIII, 32), c'est-à-dire manifestement fils proprement dit, fils non adoptif, mais naturel. Pour mieux exprimer cette filiation de nature, il établit que Jésus-Christ

est le Fils de Dieu, le Fils engendré de Dieu (Heb. I, 5), par opposition aux prophètes, à Moïse, aux anges, qui ne sont que des créatures; il enseigne que, comme tel, il est le maître dans la maison où Moïse n'est que serviteur, et que cette maison, en un sens spirituel, c'est nous-mêmes (Heb. III, 6); qu'à cause de cela, il a droit d'être appelé *Dieu*, et qu'il est ainsi appelé dans les divines Écritures (Heb. I, 8). Et, afin qu'on ne se figurât pas une génération terrestre et à la manière des hommes, génération qui distingue le Fils de son Père, et en fait deux êtres qui existent séparément l'un de l'autre, il dit que Jésus-Christ est la *vertu de Dieu*, qu'il est la *sagesse de Dieu* (I Cor. I, 24), qu'il est l'*image de Dieu*, l'*image du Dieu invisible* (II Cor. IV, 4; Col. I, 15), et une image vraie, naturelle, puisqu'il est l'*éclat de sa gloire* et l'*empreinte* même, non de son opération, mais *de sa substance* (Heb. I, 3). C'en serait assez sans doute pour faire entendre que cette génération n'a rien de temporel, comme elle n'a rien de terrestre. Mais saint Paul n'a pas voulu nous laisser le soin de tirer cette conclusion, il indique lui-même l'éternité de cette génération; et, entre les autres caractères par lesquels il prouve que Melchisédech est le type du Sauveur, il observe qu'il est représenté *comme n'ayant ni commencement ni fin à son existence;* en quoi, dit-il, *il est semblable au Fils de Dieu* (Hebr. VII, 3).

IV. Tel est, au sens de saint Paul, le Fils de Dieu considéré par rapport à son Père. S'il l'envisage relativement à la création, il enseigne qu'il est le Maître et le Seigneur, parce qu'il est le créateur de toutes choses. Il reconnaît que tout vient originairement du Père, mais il déclare constamment que tout est par le Fils. Il l'enseigne aux Corinthiens, en leur disant : *Il n'y a qu'un Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses, et il n'y a qu'un Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses* (I Cor. VIII, 6). Il l'enseigne aux Colossiens d'une manière plus expresse : *Tout a été créé en lui, dans le ciel et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés*,

soit les puissances : tout a été créé par lui et en lui ; et il est avant tout, et toutes choses subsistent en lui (Col. I, 15, 16, 17). Il l'enseigne aux Hébreux, en leur disant que *c'est par lui que Dieu a fait les siècles*, qu'*il porte toutes choses par la parole de sa puissance* (Heb. I, 2, 3), c'est-à-dire par la puissance de sa volonté, et que *tout est pour lui et en lui* (III, 10). Ainsi tout ce qui vient de Dieu, tout ce que Dieu crée, est créé et produit par le Fils et dans le Fils. C'est en ce sens qu'il est *le premier engendré de la création* (Col. I, 14) : non qu'il fasse partie de la création elle-même, puisqu'elle n'existe que par lui ; ni qu'il soit une créature d'un ordre particulier, puisqu'il n'est pas écrit qu'il ait été le premier fait ou créé, mais le premier engendré ; non, enfin, qu'il ait été produit dans le temps, puisque c'est par lui que Dieu a fait les siècles, mais parce qu'il était engendré avant la création, qu'il existait avant elle, et, encore une fois, qu'elle a été faite par lui, en lui et pour lui.

Comme il attribue au Fils de Dieu la création et la conservation de tous les êtres, saint Paul lui attribue aussi l'établissement et la suprême direction de l'économie mosaïque. C'est lui qui a construit *cette maison* mystérieuse que Moïse a administrée comme un fidèle serviteur (Heb. III, 3). C'est lui qui était la *pierre* spirituelle dont les Israélites *buvaient au désert* et qui les suivait (I Cor. X, 4). Il est le Seigneur qu'ils ont tenté (I Cor. X, 9) ; et c'est sa voix qui se fit entendre sur le Sinaï et qui secoua alors la terre (Heb. XII, 25).

Nous n'avons pas à développer ici la doctrine de l'Apôtre sur Jésus-Christ considéré relativement à la rédemption. Qu'il nous suffise de remarquer qu'il établit formellement que Jésus-Christ est le rédempteur des hommes par son sang, et qu'il sera leur juge suprême (Rom. XIV, 10 ; II Cor. V, 10) ; qu'il lui attribue constamment d'être, avec le Père, le principe et l'auteur de la grâce qui nous soutient et nous sanctifie ; qu'il l'appelle même *l'auteur et le consommateur de notre foi* (Hebr. XII, 2). Et de là viennent les formules

de salutation qui se rencontrent dans presque toutes ses épîtres : *La grâce et la paix soient avec vous de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ !*

V. Sur le fondement de ces titres et de ces opérations, saint Paul attribue constamment à Jésus-Christ des passages des saints livres qui regardent manifestement le Dieu suprême. Il lui applique, dans son épître aux Romains, ces paroles du prophète Joël (II, 22) : *Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ;* et cet oracle du prophète Isaïe (XLV, 13) : *Je jure par moi-même, dit le Seigneur, que tout genou fléchira devant moi, et que toute langue confessera que c'est moi qui suis Dieu* (Rom. X, 13 ; XIV, 10, 11, 12). Dans l'épître aux Éphésiens, il prouve que c'est à lui que convient ce verset du Ps. LXVII : *Montant en haut, il a amené après lui la captivité captive, il a répandu ses dons sur les hommes* (Eph. IV, 8). Dans l'épître aux Hébreux, il affirme que c'est lui qui a dit par le prophète Aggée (II, 7) : *Encore un peu de temps et je remuerai le ciel et la terre* (Heb. XII, 26); et, ce qu'il y a de plus remarquable, que c'est de lui qu'il est écrit : *Que tous les anges de Dieu l'adorent !* (Ps. XCVI, 8); et encore : *Votre trône, ô Dieu, est dans les siècles des siècles* (Ps. XLIV, 7); et enfin (Ps. CI, 26) : *Vous, au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de vos mains. Ils périront ; mais, vous, vous demeurerez : ils vieilliront comme un vêtement. Vous les changerez comme un habit, et ils seront changés ; pour vous, vous êtes le même, et vos années ne passeront pas.* (Heb. I, 10, 11, 12.)

Après cela, il n'est pas étonnant que saint Paul donne à Jésus-Christ le nom de Dieu, et qu'il proclame sa nature divine. Il apercevait si bien cette conséquence, qu'il l'a indiquée lui-même. Dans l'épître aux Romains, avant de rapporter le passage du prophète Joël, il dit de Jésus-Christ : *Il n'y a pas de distinction de juif et de gentil : car le même est le Seigneur de tous,* (également) *riche envers tous ceux qui l'invoquent* (Rom. X, 12). Ce nom de *Seigneur* qui dans les anciennes Écritures est constamment donné au Dieu véri-

table, surtout lorsqu'il est précédé de l'article, il le donne toujours à Jésus-Christ; et, afin qu'on ne puisse penser que c'est en lui une qualité accidentelle et non pas fondée sur sa nature, dans le beau passage de l'épître aux Corinthiens, où il fixe le langage de l'Église, il fonde ce titre de *Seigneur* sur ce que toutes choses sont *par lui*, ou sur sa qualité de Créateur. Dans la même épître aux Romains, après avoir rapporté un passage d'Isaïe, et l'avoir interprété de Jésus-Christ, parce que c'est devant son tribunal que nous devons comparaître, il tire cette conclusion : *Chacun rendra donc compte à Dieu pour lui-même* (Rom. XIV, 12). Enfin, dans l'épître aux Hébreux, il déduit la même conséquence de sa qualité de Créateur, en disant : *Celui qui a créé toutes choses est Dieu* (Heb. III, 4).

Ce n'est donc pas d'une manière accidentelle, isolée de l'ensemble de sa doctrine, que saint Paul donne le nom de Dieu à Jésus-Christ, et lui attribue la nature divine. Aussi revient-il souvent sur cette vérité, tantôt dans un intérêt moral, tantôt dans un intérêt dogmatique. Il le fait pour exalter le bienfait de l'Incarnation et la gloire du second avénement de Jésus-Christ, en écrivant à l'un de ses disciples : « *La grâce de Dieu notre Sauveur a apparu à tous les hommes pour nous apprendre à renoncer à l'impiété et aux passions mondaines... étant toujours dans l'attente de la béatitude que nous espérons et de l'avénement glorieux du grand Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ, qui s'est livré lui-même pour nous* » (Tit. II, 11, 12, 13, 14). Il le fait pour inspirer aux évêques un grand amour pour l'Église, en leur disant que l'Esprit saint les a établis pour gouverner l'*Église de Dieu, qu'il a acquise par son sang* (Act. XX, 28). Il le fait pour relever la nation juive en observant que Jésus-Christ, qui est sorti de leur race selon la chair, *est le Dieu béni au-dessus de tout dans les siècles* (Rom. IX, 5). Il le fait, avec encore plus de détail, dans sa lettre aux Philippiens; et, pour leur inspirer l'humilité par l'exemple de Jésus-Christ, il leur représente qu'*étant dans la forme* ou la nature *de Dieu, et ne regardant pas*

comme une usurpation d'être égal à Dieu, il s'est néanmoins anéanti jusqu'à prendre la forme ou la nature *de serviteur, en se faisant* semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors, et qu'en cet état, il s'est abaissé lui-même en se rendant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix (Phil. II, 6, 7). Paroles admirables qui nous enseignent que Jésus-Christ existait avant de se faire homme, qu'il était dès lors dans la forme ou la nature de Dieu, aussi véritablement qu'il fut plus tard dans la forme ou la nature de serviteur; que, comme tel, il était égal à Dieu, et qu'à cause de cela, son Incarnation était une espèce d'anéantissement. Il le fait enfin dogmatiquement dans son Épître aux Colossiens; et pour les détourner des cultes superstitieux et de la religion des anges que les premiers gnostiques s'efforçaient d'introduire à l'aide d'une philosophie menteuse et de vaines traditions (Col. II, 8, 18), et pour les attacher inviolablement à Jésus-Christ, il expose sommairement toute la doctrine chrétienne sur la personne de son Maître. Il dit que le Christ *est l'image du Dieu invisible*, que c'est *en lui et par lui que toutes choses ont été créées*, qu'*il est avant tous les êtres*, qu'étant aussi *le chef de l'Église et le premier-né d'entre les morts, il a la primauté en tout;* que, comme *il a plu à Dieu que toute plénitude habitât en lui, il lui a plu aussi de réconcilier toutes choses en lui-même;* qu'il ne faut pas chercher ailleurs la science, parce qu'*en lui sont* renfermés *tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu* (Cfr. Rom. XI, 33), et qu'*en lui habite corporellement* ou substantiellement *la plénitude de la divinité* (Col. I, 15, 16, 17, 18, 19, 20; II, 3, 8).

S'il en est ainsi, Jésus-Christ est donc adorable, et les hommes lui doivent le culte qui est dû à Dieu lui-même. Saint Paul fait plus qu'en convenir; il établit directement ce devoir : c'est en lui que nous devons croire; car *quiconque croit en lui ne sera point confondu* (Rom. IX, 33; X, 11). En lui nous devons espérer; car il est *notre espérance* même (I Tim. I, 1). C'est lui que nous devons aimer; et *que celui qui*

n'aime pas le Seigneur Jésus soit anathème (I Cor. xvi, 22). C'est lui que nous devons servir (Col. iii, 24), nous qui ne servons que le Dieu vivant et véritable (I Thess. i, 9). C'est lui que nous devons chanter dans nos cœurs (Éph. v, 19). On est heureux de mourir à cause de son nom (Act. xxi, 13). Ce nom lui-même est invoqué par tous les fidèles, et il doit l'être (I Cor. i, 2; Rom. x, 12,13). *Tout genou doit fléchir devant ce nom au ciel et jusque dans les enfers* (Phil. ii, 10); car il est écrit que tout genou fléchira devant lui, parce qu'il est le Seigneur (Rom. xiv, 11), et les anges eux-mêmes ont reçu de Dieu l'ordre de l'adorer (Heb. i, 6).

VI. Telle est la doctrine de saint Paul sur Jésus-Christ. Celle de saint Jean, dans ses Épitres et dans son Apocalypse, n'est ni différente ni moins claire. Il est facile de voir que ces deux ouvrages, sa première épître surtout, sont dirigés contre les sectaires qui apparurent vers la fin du premier siècle. Le disciple bien-aimé y enseigne de la manière la plus formelle la nécessité qu'il y a de croire que Jésus-Christ est le Fils de Dieu; et, pour abattre successivement les diverses erreurs du gnosticisme naissant, il déclare, d'un côté, que c'est nier Dieu et être un véritable antechrist, de ne pas reconnaître que Jésus-Christ est venu dans la chair (I Joann. iv, 2; II, J. 7), c'est-à-dire qu'il a pris une chair véritable, ou de ne pas confesser que Jésus est le même que le Christ, et non une personne différente, ce qui serait le dissoudre et le diviser (I Joann. ii, 22; iv, 3); de l'autre, que celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, qu'il remporte la victoire sur le monde, et qu'il a en lui-même le témoignage de Dieu (I Joann. iv, 15; v, 5), tandis que celui qui ne croit pas au Fils, fait Dieu menteur (v, 10) et nie en même temps le Père et le Fils (ii, 22, 23).

Ces dernières paroles ne permettent pas de douter que saint Jean n'attache au nom de Fils un sens propre et véritable; car ce n'est que d'un Fils naturel et proprement dit que l'on peut dire que qui le nie, nie son Père, et que celui

qui confesse le Fils confesse aussi le Père (*ibid.*). Du reste, tout, dans le cours de cette épître, concourt à indiquer et à appuyer ce sens. L'Apôtre y dit que Jésus-Christ est *le Fils unique de Dieu ;* que *la charité de Dieu pour les hommes s'est manifestée en ce qu'il l'a envoyé dans le monde*, et que la foi chrétienne consiste à croire à l'amour que Dieu a pour nous (I Joann. IV, 9, 10, 16) ! Comme si la filiation naturelle et propre de Jésus-Christ n'était pas assez clairement indiquée par là, il déclare que *le Fils est venu et* qu'*il nous a donné le sens spirituel, afin que nous connaissions le vrai Dieu, et que nous soyons en son vrai Fils* (J. V, 20). Autant donc il est certain que Dieu est Dieu véritable, autant il l'est que Jésus-Christ est son vrai Fils[1]. — Il nous semble que le langage humain n'a pas d'expression plus forte pour indiquer un Fils naturel et proprement dit.

Que si, malgré cela, on révoquait encore en doute le sens de l'Apôtre, il suffirait, pour le reconnaître, de considérer de plus près sa doctrine sur le Fils de Dieu. Car si Dieu a un vrai Fils, ce Fils n'est pas un Fils corporel, un Fils temporel, parce qu'il n'y a rien de semblable en Dieu, et il est vrai Dieu comme lui. Écoutons donc le disciple bien-aimé. Le Fils unique dont il parle, c'est *le Verbe de vie qui était au commencement*, qui était *la vie*, non une vie temporelle ou métaphorique, mais *la vie éternelle*, qui n'était pas le Père, mais *qui était chez le Père*, ou qui subsistait en lui, et qui ensuite *s'est manifestée* (I Joann. I, 1, 2). Il existait donc comme Verbe du Père, comme vie dans le Père, et par là comme Fils dès le commencement et de toute éternité. Dès lors aussi il était Dieu. Saint Jean l'indique plus bas en disant : *Nous avons connu l'amour de Dieu en ce qu'il a donné pour nous sa vie* (I Joann. III, 16) ; car ce n'est pas le Père, c'est le Fils qui a donné sa vie pour nous. Et pour qu'on ne s'y méprit pas, après avoir dit que le Fils était venu dans le monde,

1. Dans le texte grec actuel, on lit : Ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ ; mais le sens est le même ; et, sous un rapport, il est plus énergique que la Vulgate.

afin que nous connussions le vrai Dieu et que nous fussions dans son vrai Fils, il ajoute : *Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle* (I Joann. v, 20). Tous les termes de cette proposition indiquent qu'il s'y agit du Fils, et non du Père. Saint Jean ne dit pas celui-là, c'est-à-dire le Père, le vrai Dieu dont il venait de parler, il dit celui-ci, c'est-à-dire le vrai Fils. Il n'a pu vouloir y parler du Père; car pourquoi, après avoir dit *le vrai Dieu*, répéter d'une manière déterminée, *Celui-ci est le vrai Dieu*, comme s'il en donnait une idée plus distincte? En réalité, il n'en parle pas; car il dit que celui dont il parle est le vrai Dieu *et la vie éternelle;* or, c'est le Fils, c'est le Verbe qui était en Dieu, qui, d'après la doctrine constante de saint Jean, et en particulier dans cette épître (c. I, 2; v, 11), est la *vie éternelle* qui subsistait chez le Père; c'est donc le Verbe ou le Fils qui est appelé, dans le même verset, le Dieu véritable.

VII. Qui s'étonnerait, après cela, de la manière dont le même apôtre parle du Fils de Dieu dans l'Apocalypse? Il lui attribue constamment les noms et les attributs divins. Il dit qu'il est celui qui a en main les clefs de la mort et de l'enfer, *celui qui sonde les cœurs et les reins*, celui qui juge tous les hommes comme étant ses serviteurs, qui leur donne la couronne de vie et leur départ la récompense éternelle (c. II, 10, 23; XXII, 12). *Il est le saint, il est le véritable, il est le principe de la créature de Dieu, il est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs* (c. III, 7, 14; XVII, 14; XIX, 16). Il a un nom que lui seul connaît, et on appelle son nom *le Verbe de Dieu* (c. XIX, 12, 13). Il est *le premier* et *le dernier*, l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin; *celui qui était mort et qui est vivant aux siècles des siècles*, et qui, comme le Dieu d'Abraham, a en lui-même la récompense de ses élus (c. I, 17, 18; II, 8; XXII, 12, 13). Il est distinct de Dieu, qu'il appelle son Père et son Dieu ; il en est l'Agneau (c. III, 5, 12). Cependant les fidèles, qui sont les prêtres de Dieu, sont aussi ses prêtres (c. I, 6; XX, 6); le trône de Dieu est son trône (c. III, 21 ; XXII, 3); et il est, avec le Seigneur

Dieu tout-puissant, le temple de la cité sainte (c. XXI, 22). Non-seulement des myriades d'anges s'écrient qu'il est digne de recevoir les honneurs divins (c. V, 11, 12), mais toutes les créatures, l'unissant dans leurs adorations à Dieu le Père et le mettant sur la même ligne, disent ensemble : *A celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, la bénédiction et l'honneur et la gloire et la puissance dans les siècles des siècles. Amen* (c. V, 13 ; VII, 10).

CHAPITRE VI.

Plan de ce livre et des livres suivants. — Double ordre de preuves des grandes vérités dogmatiques. — Doctrine de l'Église des premiers siècles prouvée par des faits généraux et publics. Premier ordre de faits. L'Église primitive a constamment donné à Jésus-Christ le nom de Dieu, lui a attribué les perfections divines, lui a rendu le culte divin. Aveu des Ariens et des Sociniens.

I. Quiconque réfléchira sur l'ensemble des passages du Nouveau Testament que nous venons de rapporter dans les quatre chapitres qui précèdent, ne pourra qu'en être frappé, surtout s'il est capable d'en apercevoir l'enchaînement; et il sera presque invinciblement porté à croire que les fondateurs du christianisme ont regardé Jésus-Christ, non pas seulement comme un homme extraordinaire, mais comme réunissant en sa personne une double nature, l'une humaine par laquelle il est semblable à nous, l'autre supérieure et divine, selon laquelle il est égal à son Père, tout en étant personnellement distingué de lui. Cette impression sera plus forte encore alors qu'on aura parcouru et examiné avec nous tous les autres monuments des trois premiers siècles. Car partout nous verrons se manifester ou se refléter, outre la foi à l'humanité parfaite du Sauveur, dont il ne s'agit pas dans cette partie de notre ouvrage, la double doctrine de sa distinction personnelle, et de sa consubstantialité avec le Père.

Mais, comme le champ que nous avons à parcourir est immense, comme nous avons à manier des milliers de passages,

il nous est plus nécessaire que jamais de nous astreindre à une méthode sévère qui nous permette d'embrasser d'un coup d'œil cette immensité et de la démêler sans confusion.

Voici donc notre pensée. Les grandes vérités dogmatiques du christianisme peuvent toutes être prouvées de deux manières : ou par un ordre de faits publics, notoires, incontestables ; ou par l'examen approfondi des enseignements de ses docteurs. Cela est vrai principalement de la doctrine relative à la personne de Jésus-Christ. Aussi nous proposons-nous, pour mettre en pleine évidence cette doctrine, de présenter successivement, dans cet ouvrage, et les faits publics et l'enseignement dont elle est l'objet. L'exposition des premiers suffirait certainement pour faire connaître la foi de l'Église primitive ; celle du second nous montrera que l'objet de cette foi a été clairement conçu dès les premiers siècles. Nous trouverons, dans l'une, des traces palpables de l'uniformité de la croyance catholique, à toutes les époques du christianisme ; dans l'autre, des preuves évidentes que cette uniformité n'était pas seulement extérieure et apparente, mais intérieure et réelle. Les esprits que les recherches profondes fatiguent se contenteraient volontiers de la première. Les vrais savants qu'aucune difficulté n'arrête nous sauraient mauvais gré d'avoir négligé la seconde. Omettre l'une ou l'autre, ce serait se priver d'un spectacle également attachant et instructif ; ce serait même enlever à la doctrine catholique une de ses plus belles preuves, celle qui résulte de l'accord de la conception des docteurs avec la foi des fidèles, malgré les formes diverses, locales, personnelles, sous lesquelles la conception a renfermé cette croyance.

II. Commençons par l'exposition des faits généraux. Nous en distinguons de trois ordres : le premier est relatif à la croyance et au culte intérieur de l'Église primitive ; le second a pour objet la profession extérieure de sa foi devant les infidèles, dans le cours de sa grande lutte et dans sa controverse avec le judaïsme et le paganisme ; le troisième enfin est relatif à l'enseignement et au culte des sectes chrétiennes

séparées, à la conduite de l'Église à leur égard, et aux controverses que ses docteurs soutinrent contre elles.

Le premier ordre de ces faits peut se résumer dans les termes suivants : l'Église chrétienne des trois premiers siècles, soit par l'organe de ses docteurs, dans leurs discours et dans leurs traités adressés aux fidèles, soit dans les réunions et les cérémonies religieuses, a constamment donné à Jésus-Christ le nom de Dieu, lui a attribué les perfections et les opérations divines, et lui a rendu le culte qu'elle professait ne devoir être rendu qu'à Dieu.

Ces faits sont si incontestables, que les plus ardents et les plus habiles adversaires de la vraie divinité de Jésus-Christ, les Ariens anciens et modernes, en conviennent. Mais ces aveux ne doivent pas nous empêcher d'en fournir les preuves directes : d'abord, pour les faire connaître à ceux qui les ignorent; puis pour montrer, par l'examen détaillé de ces preuves, le peu de solidité des explications au moyen desquelles les antitrinitaires prétendent éluder les conséquences naturelles de ces faits.

CHAPITRE VII.

Développement du premier ordre de faits. — Premier fait. Dans leurs lettres, dans leurs ouvrages ou dans leurs exhortations aux fidèles, les docteurs de l'Église primitive donnaient à Jésus-Christ le nom de Dieu, de vrai Dieu, de Dieu des chrétiens. Ils lui attribuaient les perfections, les opérations et les droits qui n'appartiennent qu'à Dieu. — Témoignage des Pères apostoliques. Saint Barnabé et saint Clément de Rome. — Saint Ignace d'Antioche. Force de son témoignage. — Saint Polycarpe. Hermas. Un ancien prêtre cité par saint Irénée.

I. Développons les preuves du premier ordre de faits que nous avons distingué, et afin de ne laisser rien échapper et aussi de ne rien confondre, séparons les divers faits qui appartiennent à cette catégorie, ou que nous avons jugé à propos d'y renfermer. Le premier de ces faits est relatif à l'enseignement des docteurs ecclésiastiques dans leurs lettres, leurs discours ou leurs ouvrages adressés aux fidèles. Le second a pour objet les usages pieux des fidèles, les pratiques du

culte public. En toutes ces manières, l'Église primitive a manifesté constamment sa croyance à la vraie et parfaite divinité de Jésus-Christ.

C'est d'abord un fait, dont nous devons fournir des preuves nombreuses et empruntées successivement aux trois premiers siècles, que les docteurs de l'Église primitive, dans leurs lettres, dans leurs discours ou dans leurs ouvrages adressés aux fidèles, ont donné constamment à Jésus-Christ le nom de Dieu, de vrai Dieu, de Dieu des chrétiens, et qu'ils lui ont attribué les perfections, les opérations et les droits qui n'appartiennent qu'à Dieu.

II. Remontons aux temps apostoliques. Rien n'est plus célèbre et n'est plus ancien dans l'Église que l'*Épître* attribuée à saint Barnabé et les lettres de saint Clément de Rome. Eh bien! quoique dans ces ouvrages il ne s'agisse pas d'établir directement la dignité suprême du Sauveur, elle s'y montre partout; elle y est parfois directement et clairement proclamée.

On y voit constamment distingué, en Jésus-Christ, ce qu'il est selon la chair, et ce qu'il est selon l'Esprit, c'est-à-dire sa double nature. De David selon la chair, il est de Dieu selon l'Esprit. Il était d'abord Esprit, puis il s'est fait chair, ou il est venu dans la chair [1]. Étant selon l'Esprit le sceptre de la magnificence de Dieu, il pouvait venir dans l'éclat de sa gloire, et il est venu dans l'humilité [2]. Il n'est donc pas seulement fils de l'homme ou fils de David, mais il est aussi le Fils de Dieu; et c'est pour convaincre par avance les Juifs qu'il prévoyait devoir croire seulement que le Christ était fils de David, qu'il a inspiré à David de dire : *Le Seigneur*

1. Ἐξ αὐτοῦ ὁ Κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα. S. Clem. *Ep.* I, n. XXXII. Ὁ Ἰησοῦς (al. Ὡς) Χριστὸς ὁ Κύριος... ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. *Ep.* II, n. IX. Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι..., — Ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκί, ἵνα... κ. τ. λ. Barn., *Ep.*, n. V. Ap. Cotell. ac Hefele. *PP. Ap. opera.*

2. Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ Θεοῦ ὁ Κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας, οὐδὲ ὑπερηφανίας, καίπερ δυνάμενος· ἀλλὰ... κ. τ. λ. S. Clem., *Ep.* I, n. XVI.

a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite[1]. Comme Fils de Dieu, il existait avant son incarnation dans le sein de Marie; et son opération, de même que son existence, est bien antérieure à sa manifestation dans la chair. « C'est lui, dit saint Clément de Rome, qui parlait par le Saint-Esprit dans les psaumes[2]. » « Les prophètes, dit saint Barnabé, sont ses prophètes, non pas seulement parce qu'ils l'ont annoncé, mais aussi parce qu'ils ont reçu de lui le don de prophétie[3]. » Sauveur des hommes par l'effusion de son sang, il a voulu l'être, lui qui est le maître de l'univers et le créateur de l'homme et de toutes choses. « C'est à lui que Dieu « a dit avant la parfaite consommation de l'univers : *Faisons « l'homme à notre image et à notre ressemblance*[4]. »

Vrai Fils de Dieu, ni Moïse, ni les anges ne sauraient lui être comparés, et à cause de cela la loi qu'il a établie est bien supérieure à la loi ancienne. « Splendeur de la majesté de « son Père, dit saint Clément, il est autant au-dessus des « anges que le nom qu'il possède en propre est plus excellent « que le leur[5]. Les anges sont des ministres, il est le Fils de « Dieu, car il est écrit que Dieu se sert des esprits pour en « faire ses anges, et des flammes de feu pour en faire ses ministres; mais le Seigneur dit à son Fils : *Tu es mon Fils, « je t'ai engendré aujourd'hui*[6]. » « Moïse, dit à son tour saint

1. Ἴδε, πάλιν Ἰησοῦς οὐχ' ὁ Υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς Υἱός ἐστι Δαβίδ,. .. λέγει· Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου.. . — Ἴδε, πῶς λέγει Δαβὶδ αὐτὸν Κύριον, καὶ Υἱὸν Θεοῦ. Barn., *Ep.*, n. XII.

2. Καὶ γὰρ αὐτὸς (Χριστὸς) διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς, κ. τ. λ. *Ep.* I, n. XXII.

3. Prophetæ ab ipso habentes donum, in illum prophetaverunt. Barn., *Ep.*, n. V.

4. Dominus sustinuit pati pro animâ nostrâ, cùm sit orbis terrarum Dominus, cui dixit (Deus) die ante constitutionem sæculi : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Barn., *Ep.*, n. V. Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ περὶ ἡμῶν, ὡς λέγει τῷ Υἱῷ· ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα, καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν, τὸν ἄνθρωπον. *Ibid.*, n. VI.

5. Ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν. Clem., *Ep.* I, n. XXXVI. Cnf. *Heb.* I, 4.

6. Γέγραπται γὰρ οὕτως· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα... Ἐπὶ δὲ τῷ Υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. *Ibid.*

Barnabé, Moïse étant serviteur reçut du Seigneur les tables de la Loi ; mais ils n'en furent pas dignes, et il les brisa en présence des prévaricateurs : quant à nous, nous n'avons pas reçu de la même manière la loi chrétienne. « C'est comme « ministre que Moïse avait reçu sa loi et l'avait transmise au « peuple ; pour la loi chrétienne, c'est le Seigneur lui-« même qui nous l'a donnée[1]. »

Telle est donc sa gloire. Elle consiste en ce que « tout ce qui est, est en lui et pour lui[2]. » L'éclat de sa majesté est si grand, que, s'il ne fût venu dans la chair, les hommes n'auraient pu se sauver ; car comment l'auraient-ils pu regarder, puisqu'ils ne peuvent soutenir « l'éclat des rayons du soleil qui est l'œuvre de ses mains[3]. » Il est le Seigneur, le Seigneur même. Ce nom réservé à Dieu dans l'ancienne loi, saint Clément et saint Barnabé le donnent sans cesse à Jésus-Christ, et d'une manière absolue[4]. Et afin qu'on ne s'y méprenne pas, il est le Seigneur qui dit dans Isaïe : *Ce peuple m'honore des lèvres* ; qui dit ailleurs : *Ils me regarderont, moi qu'ils ont percé*[5]. Il est « le Dieu dont les fidèles « gardaient avec soin les paroles dans leur cœur, et dont « les souffrances étaient devant leurs yeux[6]. » Ce n'est même pas assez ; « il faut avoir de lui des sentiments dignes de Dieu, dignes du juge des vivants et des morts[7]. » C'est par

1. Μωσῆς μὲν γὰρ ἔλαβεν, αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι. Πῶς ἡμεῖς ἐλάβομεν, μάθετε. Μωσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν· αὐτὸς δὲ ὁ Κύριος ἡμῖν ἔδωκεν, κ. τ. λ. Barn., *Ep.*, n. XIV.

2. Ἔχεις καὶ ἐν τούτῳ τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ παντά, καὶ εἰς αὐτόν. *Ibid.*, n. XII.

3. Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκί, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι, βλέποντες αὐτόν; ὅτι τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον, ἔργον χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα, βλέποντες, οὐκ ἰσχύουσιν εἰς ἀκτῖνας αὐτοῦ ἀντοφθαλμῆσαι. *Ibid.*, n. V.

4. Clem., *Ep.* I, n. XII, XVI ; *Ep.* II, n. VI. Barn., *Ep.*, n. V, VII, XIV.

5. Clem., *Ep.* II, n. III. Barn., n. VII.

6. Τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Θεοῦ ἀρκούμενοι, καὶ προσέχοντες τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐμπελῶς (al. ἐπιμελῶς), ἐστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις, καὶ τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν. S. Clem., *Ep. I ad Cor.*, n. II. Les variantes placées entre parenthèses sont empruntées à l'édition d'Hefele.

7. Οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν. Clem., *Ep.* II, n. I.

ces mots que commence la seconde Épître attribuée à saint Clément, que le savant Coutelier croit plus ancienne que la première, et d'autres écrite peu de temps après [1].

III. Les disciples des apôtres qui écrivirent dans la première partie du second siècle ne s'exprimèrent pas avec moins de force sur la divinité de Jésus-Christ; mais celui qui le fit avec le plus d'étendue est saint Ignace, le troisième successeur de saint Pierre sur le siége d'Antioche.

Cet illustre évêque, dont les lettres respirent tant l'esprit apostolique, les composa à une époque où les chrétiens judaïsants troublaient encore l'Église, et où les erreurs des gnostiques commençaient à se répandre. Les premiers ne reconnaissaient pas tous la nature divine en Jésus-Christ. Les seconds niaient la vérité de sa nature humaine, l'unité de sa Personne et n'avaient pas toujours une idée exacte de sa divinité. De là le soin que prend saint Ignace de défendre ou du moins d'indiquer ces dogmes augustes. Nous verrons plus tard comment il a écrit contre le gnosticisme, et ce qu'il a dit à l'occasion de ses systèmes, relativement à la consubstantialité et à la coéternité du Verbe divin. Pour le moment, il nous suffira de remarquer que, dans ses lettres, il donne constamment à Jésus-Christ le nom de Dieu, et d'une manière qui ne permet pas de douter qu'il ne le regardât comme le Dieu véritable. Il l'appelle ordinairement notre Dieu, le Dieu des chrétiens [2]. « Laissez-moi, dit-il ailleurs, être l'imitateur de la passion de mon Dieu [3]. » Quelquefois il lui donne le nom de Dieu simplement et absolument. Il loue les Éphésiens de ce qu'ils s'excitent à la foi et à la charité « dans le sang de Dieu [4]. » Il dit plus

1. Cot. Jud. *PP. apost.*, t. I, p. 181.—Dodwel, *Diss. Cypr.*, diss. XII, c. 23. Tillem., *Mémoires*, t. II, p. 610. Mais voir Hefele, *Prol.* p. XXX, et Mœhler, *Patrol.* t. I.

2. Ὁ Θεὸς ἡμῶν. *Ad Eph. in tit.* et n. XV, n. XVIII. *Ad Rom. in tit.* et n. III. *Ad Polyc.*, n. VIII. *Ap.* Cotell. et Hefele, *PP. Apost.*

3. Ἐάσατέ με (al. ἐπιτρέψατέ μοι) μιμητὴν εἶναι (τοῦ) πάθους τοῦ Θεοῦ μου. *Rom.*, n. VI.

4. Μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ, ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι Θεοῦ. *Eph.*, n. I.

loin que, « Dieu s'étant manifesté dans l'humanité [1], » tout lien d'iniquité a été détruit. Il exhorte les Tralliens à demeurer « inséparables du Dieu Jésus-Christ [2]; » et ce qui est plus remarquable encore, il ouvre son Épître aux fidèles de Smyrne par ces paroles : « Je glorifie Jésus-Christ *le* Dieu, « lui qui vous a enrichis de tant de sagesse [3]. »

Ces attributions fréquentes, énergiques, du nom de Dieu faites à Jésus-Christ, ont paru si décisives à quelques rationalistes modernes, qu'ils ont prétendu que les passages où saint Ignace dit que Jésus-Christ est Dieu sont interpolés. Mais ce ne sont là que de vaines assertions que rien n'appuie et qui n'ont pas même le mérite de la vraisemblance. Outre l'accord des deux célèbres manuscrits, il est plusieurs de ces passages où l'intercalation du mot Dieu n'est pas possible toute seule. Il en est où la profession de la divinité de Jésus-Christ forme le corps de phrases et de périodes entières. (Eph. VII, XV; Polyc. III.) Il en est, enfin, où le nom de Dieu est donné au Sauveur et qui ont été rapportés en propres termes, et tels que nous les avons, par des écrivains du troisième et du quatrième siècle (Eph. VII, XVIII, XX; Rom. VI; Smyrn. I).

D'ailleurs, il suffit de lire, sans préjugé dogmatique, ces admirables épîtres pour reconnaître que la foi à la divinité de Jésus-Christ en est comme l'âme. On y voit le saint martyr unissant constamment Jésus-Christ à son Père, comme étant l'auteur de la grâce et du salut [4]. Il dit ailleurs « qu'il faut glorifier le Fils en toutes manières [5]; » « qu'il faut avoir « à l'égard du Fils et du Père la foi et la charité, qui sont « le commencement et la fin de la vie spirituelle [6]; » qu'on doit à Jésus-Christ toute confiance, tout amour, jusqu'à

1. Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. *Ibid.*, n. XIX.
2. ... Ὑμῖν... οὖσιν ἀχωρίστοις Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, κ. τ. λ. *Trall.*, n. VII.
3. Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεόν, τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα. *Smyrn.*, n. I.
4. Dans les titres des lettres.
5. Πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστόν. *Eph.*, n. II.
6. Οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν, καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος. *Eph.* XIV. Ἐν αἷς (ἐκκλησίαις) ἕνωσιν

mourir pour lui, « ce qui vaut mieux, dit-il, que de com« mander à tout l'univers [1]; » « qu'il est le docteur unique « dont les prophètes étaient les disciples [2]; » que c'est lui qui est leur sauveur, parce qu'ils ont cru en lui et sont demeurés dans son unité [3]; en un mot, qu'il est notre espérance (Trall. *in tit.*), notre amour (Rom. VII), et « inséparablement et éternellement notre vie [4]. » Certes un pareil langage suppose clairement dans saint Ignace, non-seulement la foi en la divinité de Jésus-Christ, mais un sentiment pratique et profond des rapports de cette vérité avec l'ensemble du christianisme.

Ce langage suppose encore que le saint martyr entendait la divinité de Jésus-Christ comme nous l'entendons; et si l'on n'en était pas suffisamment persuadé, nous nous contenterions de rapporter deux passages de ses épîtres où les perfections divines sont attribuées au Sauveur d'une manière si claire, qu'elles ne laissent subsister aucun doute. Il écrit donc aux Éphésiens : « Il vaut mieux se taire et être que « parler et n'être pas. Il n'y a qu'un docteur, celui qui a « parlé et tout a été fait. Mais ce qu'il a fait dans le silence « n'est pas moins digne du Père. » Et ensuite : « Rien n'est « caché au Seigneur, même nos plus intimes secrets sont « près de lui; faisons donc toutes choses d'une manière « digne de sa présence en nous, afin que nous soyons vrai« ment ses disciples et que lui-même soit en nous, notre « Dieu [5]. » « Pesez le temps, écrit-il aussi à son ami saint Po« lycarpe; attendez celui qui est au delà du temps, celui

εὔχομαι... πίστεως τε καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ Πατρός· κ. τ. λ. *Magn.*, n. I.

1. Καλὸν ἐμοῦ (al. μᾶλλόν μοι) ἀποθανεῖν διὰ Ἰησοῦν Χριστὸν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς. *Rom.*, n. VI.

2. Μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μονοῦ διδασκάλου ἡμῶν.... οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες, κ. τ. λ. *Magn.*, n. IX.

3. *Ad Phil.*, n. V.

4. Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν. *Eph.*, n. III. Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διάπαντος ἡμῶν ζῆν. *Magn.*, n. I.

5. Εἷς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν, καὶ ἐγένετο· καὶ ἃ σιγῶν δὲ πεποίηκεν, ἄξια τοῦ Πατρός ἐστιν... οὐδὲν λανθάνει τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ

« qui est en dehors du temps, l'invisible qui est devenu « visible à cause de nous, l'impalpable, l'impassible qui « pour nous est devenu passible, celui qui a souffert pour « nous en toutes manières[1]. » Qu'est donc ce docteur qui a dit et tout a été fait, à qui rien n'est caché, qui est près de tous nos cœurs, qui habite en nous, comme dans son temple, comme étant notre Dieu, qui non-seulement est au-dessus du temps, mais dont l'existence est en dehors du temps, l'invisible, l'impalpable, l'impassible, s'il n'est vraiment Dieu, et quelle idée plus parfaite saint Ignace eût-il pu nous donner de Dieu lui-même ?

IV. Polycarpe, avec sa lettre dont l'authenticité ne saurait être révoquée en doute, adressa aux Philippiens les épîtres de saint Ignace en les exhortant à les lire parce qu'elles contiennent, dit-il, la foi et tous les principes de l'édification qui est en Notre-Seigneur[2]. Il regardait donc la doctrine de son ami, sur la personne de Jésus-Christ, comme étant la vraie doctrine de l'Église. Sa lettre même contient, d'ailleurs, de précieux témoignages de sa foi en cet auguste mystère. « Si nous prions, dit-il, le Seigneur de remettre nos péchés, « nous devons aussi pardonner nous-mêmes ; car nous « sommes devant les yeux du Seigneur Dieu, et tous nous « devons comparaître devant le tribunal de Jésus-Christ, et « rendre chacun compte pour nous-mêmes. Servons-le donc « ainsi avec crainte, et avec toute sorte de respect, comme « il nous l'a commandé lui-même[3]. » S'il n'est pas clair que, dans ce passage, saint Polycarpe ne parle que de Jésus-Christ et lui donne le nom de Dieu, il est certain du moins qu'il y unit tellement Jésus-Christ à Dieu lui-même, qu'il le représente comme étant avec Dieu l'inspecteur de nos œu-

ἐστίν· πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῶν (l. ἡμῖν) κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ, καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν Θεὸς ἡμῶν. *Ad Eph.*, n. XV.

1. Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. *Ad Pol.*, n. III.

2. Περιέχουσι...πᾶσαν οἰκοδομὴν, τὴν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν. *Ad Phil.* XIII.

3. Ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἐσμὲν ὀφθαλμῶν, καὶ πάντας δεῖ παρα-

vres, comme notre maître à qui nous devons en rendre compte, comme celui que nous devons servir avec toute sorte de crainte et de respect. C'est en ce même sens qu'il l'invoque comme étant, avec son Père, l'unique principe de la grâce et de la gloire dans la vie à venir [1].

Le Pasteur d'Hermas n'a pas dans l'Église la même autorité que les épîtres de saint Ignace et que celle de saint Polycarpe. On ne sait même pas précisément par qui et à quelle époque cet ouvrage a été composé. Ce ne peut être cependant que par un disciple des Apôtres, et pas plus tard que dans la première moitié du second siècle. Quoi qu'il en soit, la doctrine de cet écrivain sur la divinité du Fils de Dieu n'est pas douteuse.

Sans parler ici d'une similitude dont l'interprétation offre de grandes difficultés parce qu'on ne sait pas si, par le nom d'Esprit saint, il entend la troisième Personne de la Trinité ou la nature divine du Sauveur [2], et qu'il semble faire dépendre l'union substantielle de Dieu avec l'humanité, de la fidélité de cette humanité à accomplir les desseins divins [3], ce qui nous fournirait un témoignage précieux en faveur de la divinité du Fils de Dieu, mais porterait atteinte à l'unité de la personne de Jésus-Christ, nous nous arrêtons à une autre similitude dont le sens est aussi clair qu'il est orthodoxe. Hermas y représente l'Église sous la forme d'une tour qui s'élève non sur la terre, mais sur une Porte récemment creusée dans une ancienne Pierre plus haute que les montagnes, et que l'univers ne pourrait supporter [4]. Le Fils de Dieu est en même temps cette Pierre et cette Porte. « La « Pierre est ancienne, parce que le Fils de Dieu est plus

στῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ· οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου, καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. VI.

1. Deus autem et Pater D. N. J. C., et ipse sempiternus pontifex, Dei filius, Christus Jesus, ædificet vos in fide et veritate,... et det vobis sortem et partem inter sanctos suos et nobis vobiscum... *Ibid.*, n. XII.

2. V. le livre XI[e] de cette Histoire.

3. *Past.*, l. III. Simil. V, n. II, VI.

4. *Ibid.*, *Sim.* IX, n. II.

« ancien que toutes les créatures, jusque-là qu'il a assisté « son Père dans le conseil divin tenu pour la production des « créatures. La Porte est nouvelle, parce qu'il a apparu dans « les derniers temps, afin que les élus pussent entrer par « lui dans le royaume de Dieu; car personne ne peut en- « trer dans ce royaume que par le Fils et par la vertu de « son nom [1]... » Enfin la tour sur laquelle l'Église est bâtie s'élève, non sur la terre, mais sur cette Porte et sur cette Pierre, « parce que le nom du Fils de Dieu est grand et « immense, et qu'il soutient tout l'univers [2]. » On peut ne pas goûter les similitudes d'Hermas, on peut trouver qu'il ne fait pas toujours également preuve d'une grande justesse d'esprit; mais on ne peut nier que, dans cette dernière similitude, il enseigne clairement que le Fils de Dieu existait non-seulement avant son Incarnation, mais avant la création de toutes choses; qu'il est, avec le Père, le créateur et le conservateur de l'univers, et qu'il le place en dehors de toutes les créatures.

Un autre écrivain qui nous est inconnu, mais qui devait écrire vers la même époque, puisque saint Irénée l'appelle un *ancien prêtre*, nous fournit un témoignage non moins précis en faveur de la divinité du Verbe. Dans une explication allégorique de l'inceste de Loth, cet ancien disait : « Le Père du genre humain est le Verbe de Dieu, ainsi que « Moïse le montre en disant : *N'est-ce pas lui qui est ton « Père, qui t'a mis au monde, qui t'a fait, qui t'a créé?* Et « quand a-t-il répandu la semence de vie, l'esprit de ré- » mission des péchés sur le genre humain, si ce n'est lors- » qu'il a mangé avec les hommes et qu'il a bu du vin étant

1. Petra hæc et porta quid sunt? Audi, inquit : Petra hæc et porta Filius Dei est. Quonam pacto, inquam, Domine, petra vetus est, porta autem nova? Audi, inquit, insipiens et intellige. Filius quidem Dei omni creaturâ antiquior est, ita ut in consilio Patri (suo) adfuerit ad condendam creaturam. Porta autem propterea nova est, quia in consummatione, in novissimis diebus apparebit, ut qui assecuturi sunt salutem, per eam intrent in regnum Dei, etc.... *Ibid.*, n. XII.

2. Nomen Filii Dei magnum et immensum, et totus ab eo sustentatur orbis. *Ibid.*, n. XIV.

« sur la terre, et que, s'étant couché, il s'est endormi [1] ? » Est-il besoin de remarquer ici que cet ancien prêtre reconnaissait tellement la divinité de Jésus-Christ, qu'il lui attribuait d'être le créateur de l'homme, et qu'il lui rapportait les paroles du cantique où Moïse célèbre la grandeur, la puissance et l'unité de Dieu avec une magnificence que le langage humain n'égala jamais? Comme les faits et les témoignages nous pressent, nous laissons à la sagacité du lecteur de tirer des conséquences qui, d'ailleurs, sont assez manifestes par elles-mêmes.

CHAPITRE VIII.

La divinité de Jésus-Christ enseignée par tous les docteurs dans leurs ouvrages aux fidèles. Suite. — Témoignage de saint Méliton de Sardes. — Belle discussion de saint Irénée contre les gnostiques. Multitude et force des passages où il atteste et proclame que Jésus-Christ est Dieu. — Langage non moins explicite de saint Hippolyte.

I. Un prêtre de Rome qui écrivait au commencement du troisième siècle contre l'Ébionisme renouvelé par Artémas, voulant réfuter l'assertion de ce sectaire, qui soutenait que Jésus-Christ avait été regardé dans l'Église comme un pur homme jusqu'au temps du pape Zéphyrin, successeur de Victor, entre autres raisons, invoque l'autorité du témoignage des anciens Pères, dans les termes suivants : « Ce « qu'ils avancent, dit-il, serait peut-être croyable, si les « Écritures d'abord et puis les écrits d'un grand nombre de « nos frères plus anciens que Victor ne s'y opposaient : je « veux dire Justin, Miltiade, Tatien, Clément, et un grand « nombre d'autres dans tous les livres desquels la divinité « de Jésus-Christ est établie; car qui ne connait les écrits « d'Irénée, de Méliton et des autres dans lesquels ils en« seignent que Jésus-Christ est Dieu et homme [2]? »

1. Pater autem generis humani Verbum Dei, quemadmodùm Moyses ostendit dicens : *Nonne hic ipse Pater tuus possedit te, et fecit te, et creavit te?* etc. Ap. S. Iren., l. IV, c. XXXI, n. 2.

2. Λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλήμεντος, καὶ ἑτέρων

La vérité de cette assertion est incontestable, et il faudrait être ignorant dans la tradition ecclésiastique, comme l'étaient les Artémonites, pour le nier. On en jugera; car, quoique un grand nombre d'ouvrages des docteurs cités par le prêtre de Rome aient péri, il nous en reste encore assez pour mettre cette vérité hors de doute. L'ordre que nous avons adopté ne nous permettant pas de citer ici les ouvrages composés contre les païens et contre les Juifs, nous renvoyons au livre suivant ce que nous avons à emprunter aux écrits de S. Justin et de Tatien.

II. Quant à Méliton, il avait beaucoup écrit, et c'est à peine si quelques fragments de ses nombreux ouvrages nous ont été conservés. Ils suffiront néanmoins, malgré leur brièveté, à établir la certitude du fait que nous exposons. « Dieu, « disait-il dans une homélie sur la Passion, a souffert de la « part des Israélites [1]. » Et dans son troisième sermon sur l'Incarnation, combattant les Dokètes, il s'exprimait en ces termes : « Ce que Jésus-Christ a fait après son baptême, et « surtout ses miracles, manifestaient au monde sa divinité « cachée dans la chair; car, étant lui-même et en même temps « Dieu et homme parfait, il nous a démontré la vérité de « ses deux natures : sa divinité par les miracles qu'il a « opérés dans les trois années qui ont suivi son baptême, « son humanité dans les trente années qui l'avaient précédé, « et dans lesquelles la bassesse de la chair cachait les signes « de la divinité, quoiqu'il existât comme Dieu véritable « avant tous les siècles [2]. » Nous ne savons ce qu'on pourrait

πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασι θεολογεῖται ὁ Χριστός· τὰ γὰρ Εἰρηναίου τε καὶ Μελίτωνος καὶ τῶν λοιπῶν τίς ἀγνοεῖ βιβλία, Θεόν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν; Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII.

1. Ὁ Θεὸς πεπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος. Ap. S. Anast., *sin.* Ὁδηγ., c. XII.

2. Τὰ γὰρ μετὰ τὸ βάπτισμα... ὑπὸ Χριστοῦ πραχθέντα, καὶ μάλιστα τὰ σημεῖα, τὴν αὐτοῦ κεκρυμμένην ἐν σαρκὶ θεότητα ἐδήλουν καὶ ἐπιστοῦντο τῷ κόσμῳ. Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός, τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν· τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα· τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἐν οἷς διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ἀπέκρυβε τὰ σημεῖα τῆς αὐτοῦ θεότητος, καίπερ Θεὸς ἀληθὴς προαιώνιος ὑπάρχων. *Ibid.*, c. XIII.

désirer de plus fort pour prouver que l'assertion du prêtre de Rome à l'égard de Méliton est incontestable.

III. Nous n'en sommes pas réduits, pour juger de la doctrine et du langage de saint Irénée sur la personne de Jésus-Christ, à quelques fragments épars. Quoique son grand ouvrage contre les hérésies ait été spécialement dirigé contre les erreurs du gnosticisme, il contient les témoignages les plus directs et les plus explicites en faveur de la divinité de Jésus-Christ. C'est peu d'observer que, dès le commencement de cet ouvrage, il appelle Jésus-Christ notre Dieu, comme il l'appelle Seigneur et Sauveur [1], et qu'il lui donne constamment ce nom d'une manière absolue, nous devons rappeler ici une considération qui est décisive sur le sens que le saint docteur attachait à cette attribution du nom de Dieu. Nous avons vu, dans le troisième livre de cet ouvrage [2], avec quelle force saint Irénée a établi contre les gnostiques que ni Jésus-Christ, ni le Saint-Esprit, ni les Apôtres n'ont jamais donné, d'une manière absolue, le nom de Dieu et de Seigneur qu'au Dieu unique et véritable : eh bien, dans ces mêmes chapitres, il établit que les Écritures ont appelé Seigneur le Père et le Fils par des passages empruntés au Psaume CIX et à la Genèse [3] ; qu'elles ont appelé Dieu le Père et le Fils par le Psaume XLIV [4] ; que le Père et le Fils sont le Dieu suprême qui, d'après le Psaume LXXXI, a apparu dans l'assemblée des Dieux et qui les juge ; que cette assemblée c'est Dieu, c'est-à-dire le Fils lui-même, qui l'a convoquée [5] ; que c'est du Fils qu'il est écrit : *Le Dieu des Dieux a parlé, et il a appelé la terre* [6]. Enfin, alors que,

1. Καὶ Θεῷ καὶ Σωτῆρι, l. I, c. x, n. I.
2 L. III, c. x, n. II.
3. L. III, c. VI, n. I.
4. Utrosque enim Dei appellatione signavit Spiritus... *Ibid.*
5. Et iterùm : *Deus stetit in synagogâ Deorum...* De Patre et Filio, et de his qui adoptionem perceperunt, dicit : Hi autem sunt Ecclesia. Hæc est enim synagoga Dei, quam Deus, hoc est Filius ipse per semetipsum collegit. *Ibid.*
6. De quo iterùm dicit : *Deus Deorum Dominus locutus est et vocavit terram.* Quis Deus? de quo dixit : *Deus manifestè veniet, Deus noster et non silebit :* Hoc est, Filius... *Ibid.*

voulant donner la vraie raison pour laquelle le nom de Dieu est incommunicable, il a dit que tout ce qui a été créé ne peut avoir le même nom que le Créateur ; il ajoute qu'à cause de cela, « celui qui a fait toutes choses peut seul jus« tement, avec son Verbe, être appelé Dieu et Seigneur[1]. »

Poursuivant la même pensée dans les chapitres suivants, quoiqu'il se propose plus directement d'y établir que le Dieu créateur du ciel et de la terre, le Dieu de l'Ancien Testament, est le Dieu unique, et le même Dieu qui a été annoncé par le Nouveau, ce qu'il fait en prouvant que les oracles des anciens prophètes ont été invoqués par les évangélistes comme étant l'œuvre du Dieu véritable, saint Irénée cite d'abord le passage de saint Matthieu où est rapportée la prophétie d'Isaïe : *On appellera son nom Emmanuel ;* et il ajoute que cet Emmanuel est celui de qui David a chanté : *Dieu est connu dans la Judée, et il a établi sa demeure dans Sion*[2]. Il montre ensuite, dans l'arrivée des Mages, l'accomplissement de la prophétie de Balaam, et il ajoute que, « conduits par l'étoile dans la maison de Jacob à « l'Emmanuel, ces Mages montrèrent, par les présents qu'ils « lui offrirent, quel était celui qu'ils adoraient : déclarant, « par l'offrande de la myrrhe, qu'il devait mourir et être « enseveli pour le genre humain qui est mortel ; par l'or, « qu'il était le roi dont le royaume n'a pas de fin ; par l'en« cens, le Dieu qui a été révélé dans la Judée, et qui s'est « rendu manifeste à ceux qui ne le cherchaient pas[3]. »

Nous serions infini, si nous voulions rapporter ici tous les passages de saint Irénée qui établissent la même vérité. Nous ne croyons pas pouvoir cependant nous dispenser d'en invo-

1. Ita ut is quidem, qui omnia fecerit cum Verbo suo justè dicatur Deus et Dominus solus, etc. ... *Ibid.*, c. VIII, n. 3.

2. De hoc, qui est ex Virgine Emmanuel, dixit David : ... *Notus in Judæâ Deus*. .. *Ibid.*, c. IX, n. 2.

3. Deductosque à stellâ in domum Jacob ad Emmanuel, per ea quæ obtulerunt munera ostendisse, quis erat qui adorabatur : Myrrham quidem.... Aurum verò...; Thus verò quoniam Deus, qui et *notus in Judæâ factus est*, et manifestus eis qui non quærebant eum. *Ibid.*

quer encore quelques-uns. Dans le chapitre dixième du même livre, il déclare que c'est Jésus-Christ qui est le Seigneur Dieu en présence de qui le Fils de Zacharie devait marcher, et à l'avénement duquel il devait préparer le peuple [1]. Dans le chapitre onzième, il raconte et prouve que saint Jean a écrit le commencement de son Évangile pour constituer dans l'Église cette règle de vérité, « qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, « qui, par son Verbe, a tout fait, les choses visibles et les « invisibles; que ce Verbe, qui est l'ouvrier de toutes cho- « ses, est assis sur les chérubins, selon le langage du Psal- « miste, et contient tout en lui-même [2] » Il avance, dans le chapitre douzième, que le mystère révélé à saint Paul est que « celui qui a souffert sous Ponce Pilate est lui-même le Seigneur de toutes choses, et roi et Dieu [3]. » Dans le cours du chapitre seizième, il applique à Jésus-Christ les célèbres paroles de saint Paul : « *Lui qui est le Dieu béni au-dessus de tout,* » pour prouver, comme le font les théologiens catholiques, qu'il n'y a qu'une même Personne en Jésus-Christ, qui est en même temps Fils de Dieu et Fils de David [4]; puis il ajoute qu'il est tout à la fois et « le Sauveur de ceux qui sont sauvés et le Seigneur de tout ce qui est sous le domaine de Dieu, et le Dieu de tout ce qui est créé, et le Fils unique du Père [5]. » Enfin, après avoir rappelé, dans le chapitre dix-neuvième du même livre, qu'il avait établi par les Écritures que le Dieu véritable seul y est appelé proprement et absolu-

1. Cui ergò populum præparavit, et in cujus Domini conspectu magnus factus est? Utique ejus qui dixit : *Quoniam.... nemo in natis mulierum major Joanne Baptista. Ibid.*, c. x, n. 1.

2. Omnia igitur talia (les diverses erreurs des Gnostiques) circumscribere (περιγράφειν, delere) volens discipulus Domini, et regulam veritatis constituere in Ecclesiâ, quia est unus Deus omnipotens qui per Verbum suum omnia fecit, et visibilia, et invisibilia..... sic inchoavit....., etc. *Ibid.*, c. xi, n. 1. Ὅτι ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης λόγος, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ, καὶ συνέχων τὰ πάντα, φανερωθείς.... κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 8.

3. *Ibid.*, c. xii, n. 9.

4. *Ibid.*, c. xvi, n. 3.

5. Ipse salvator eorum qui salvantur, et Dominus eorum qui sunt sub dominio, et Deus eorum quæ constituta sunt, et Unigenitus Patris... *Ib.*, c. xvi, n. 7.

ment Dieu, il ajoute que « Jésus-Christ est proclamé par tous « les prophètes et par les apôtres proprement Dieu et Seigneur, et Fils unique et Verbe incarné [1]. »

Après des témoignages si formels, qu'est-il besoin de rapporter d'autres passages de saint Irénée, où Jésus-Christ est appelé Dieu simplement et d'une manière absolue? Il nous suffira d'en indiquer quelques-uns [2]. Et, parce que les Pères alexandrins, en combattant le gnosticisme, ont attaché de l'importance à ce que le nom de Dieu fût précédé de l'article, nous rapporterons d'autres paroles de saint Irénée qui sont bien remarquables sous ce rapport. « *le* Dieu, dit-il, s'est donc « fait homme, et le Seigneur lui-même nous a sauvés [3]. »

IV. Saint Hippolyte de Porto n'est pas moins explicite que son maître. Non-seulement il appelle Jésus-Christ le Dieu-Verbe, le Dieu fait homme [4]; non-seulement il reconnaît que les passages de l'Écriture où il s'agit le plus clairement du Dieu suprême doivent lui être appliqués [5]; non-seulement il distingue constamment en lui la divinité et l'humanité [6]; mais il lui donne souvent le nom de Dieu avec l'article [7], jusqu'à dire : « Il est *le* Dieu lui-même qui s'est fait homme à « cause de nous [8]; » mais il déclare expressément que Jésus-Christ est « Dieu par nature [9], » qu'il a en lui-même « la substance de Dieu et celle de l'homme [10], » et qu'il est enfin

1. Quoniam autem ipse propriè.... Deus et Dominus, et Rex æternus et unigenitus, et Verbum incarnatum prædicatur..., etc. *Ibid.*, c. XIX, n. 2.

2. L. III, c. XX, 4, c. XXI, 4.—L. IV, c. XXXIII, 11.—L. V, c. XIV, 4, c. XVII, 3.

3. Ὁ Θεὸς οὖν ἄνθρωπος ἐγένετο, καὶ αὐτὸς Κύριος ἔσωσεν ἡμᾶς.... κ. τ. λ. c. XXI, n. 1.

4. *Cont. Plat.* Opp., t. I, p. 222. *C. Noet.*, n. VIII, XVII. Opp., t. II, p. 12-18.

5. *Cont. Noet.*, n. VI.

6. *Cont. Noet.*, n. XVII-XVIII. V. ci-dessous l. IX°.

7. Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ. *De Antichr.*, n. LXIV. Τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος. *In Sanct. Theoph.*, n. I. Χριστὸς ὁ Θεός. *Fragm. in Elc. et Ann.* Opp., t. I, p. 31-263, 267.

8. Οὗτος ὁ Θεός, ὁ ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς γεγονώς. *Cont. Noet.*, n. XVIII. Opp., t. II, p. 20.

9. Κατὰ φύσιν ὑπάρχων Θεός. *E comm. in Gen.* Opp., t. II, p. 27.

10. Ἵνα δὲ δειχθῇ τὸ συναμφότερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ τήν τε τοῦ Θεοῦ οὐσίαν, καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων... κ. τ. λ. *De Bened. Abrah.* Opp., t. II, p. 45.

« le Dieu de toutes choses [1], » expression que l'on sait avoir été réservée, dans toute l'antiquité, pour désigner le Dieu suprême.

CHAPITRE IX.

Preuves du premier fait Suite. École de Carthage. — Tertullien. — Novatien. — Saint Cyprien et les évêques d'Afrique.

I. Poursuivons le cours de nos preuves. Tertullien, autre disciple et si souvent imitateur de saint Irénée, parle de la même manière de la divinité de Jésus-Christ. « Dieu, dit-il « dans son livre *de la Patience*, a consenti à naître dans le « sein de sa mère [2]; » et, après avoir parcouru la vie du Sauveur, il ajoute que, « par ses leçons et par ses exemples, « Jésus-Christ nous a prouvé que la patience est la nature « même de Dieu [3]. » Dans le second livre adressé à son épouse, Tertullien lui dit : « Nous ne sommes pas à nous : « nous sommes achetés à prix. Quel prix ! le sang de « Dieu [4]. » « Dieu seul est sans péché, dit-il ailleurs, et Jé-« sus-Christ est le seul homme sans péché, parce qu'il est « aussi Dieu [5]. » En tous ses écrits, il revient sur cette vérité, et il en fait le plus grand usage. S'il veut relever la faute que commettent les vierges qui ne se voilent pas la tête dans l'église, il dit : « Elles osent s'approcher de Dieu, la « tête découverte ; mais le Dieu jaloux, le Seigneur qui a dit « qu'il n'est rien de ce qui est caché qui ne doive être dé-« voilé, se charge de les découvrir lui-même [6]. » S'il veut prouver que les démons n'ont qu'un pouvoir emprunté, il dit qu'ils ne seraient pas même entrés dans un troupeau de

1. Ὁ τῶν ὅλων Θεός. *C. Ber. et Hel.* Opp., l. I, p. 227.
2. Nasci se Deus in utero patitur matris. *De Pat.*, c. III.
3. Patientiam Dei esse naturam... *Ibid.*
4. Quali pretio! Sanguine Dei. *Ad Uxor.*, l. II, c. III.
5. Quia et Deus Christus. *De An.*, c. XLI.
6. Audent nudato capite Deum adire..... Sed æmulator Deus et Dominus qui dixit nihil occultum quod non revelabitur, plerasque etiam in conspectum deducit. *De Virg. vel.*, c. XIV.

pourceaux, « s'ils ne l'eussent obtenu de Dieu [1]. » C'est ainsi que Tertullien appelle partout Jésus-Christ Dieu d'une manière simple et absolue. Il lui attribue de la même manière les honneurs divins. Il dit que, dans l'Oraison dominicale, ce n'est pas le Père seul qui est invoqué, mais que « le Fils y est invoqué dans le Père [2]. » Parlant de Jésus-Christ, il appelle les chrétiens « les serviteurs du Dieu vivant, qui est notre « juge et le Seigneur dont nous sommes les sujets [3]. » C'est par là qu'il prouve contre Marcion que le psaume soixante et onzième ne s'applique pas à Salomon, mais à Jésus-Christ. « Car, dit-il, quel est celui que tous les rois de la terre doi- « vent adorer, si ce n'est le Christ? Quel est celui que tou- « tes les nations doivent servir, si ce n'est le Christ? Et com- « ment douter qu'il ne s'agisse de lui, puisque le Psalmiste « le désigne comme Dieu en disant : *Il est béni le Seigneur,* « *le Dieu d'Israël, qui seul opère des merveilles* [4]. »

II. A Tertullien se rattachent naturellement saint Cyprien et l'auteur du livre *de la Trinité*. En rendant compte de la controverse avec les disciples d'Artémas, nous verrons comment le dernier a prouvé l'existence d'une double nature en Jésus-Christ. Ce sera assez pour le moment de remarquer que, dans son ouvrage, cet auteur, que nous croyons être Novatien, attribue constamment à Jésus-Christ le nom de Dieu, ainsi que les perfections incommunicables, et d'indiquer comment il prouve, contre les Artémonites, que Jésus-Christ a le droit d'être appelé Dieu. Après avoir rapporté les divers passages des Écritures où ce nom auguste est donné au Sauveur, il fait sur d'autres passages ces raison-

1. Nisi de Deo impetrasset. *De Fug. in Pers.*, c. II.

2. In Patre Filius invocatur : *Ego enim,* inquit, *et Pater unum sumus. De Orat.*, c. II.

3. Servos Dei vivi cujus judicium... — Nos cui soli subditi sumus Domino.... etc. *De Pat.*, c. IV.

4. *Adorabunt illum omnes reges ;* quem omnes nisi Christum? *Et servient ei omnes nationes ;* cui omnes, nisi Christo?... — Quid enim si et Deum eum psalmus iste demonstrat ?... *Quoniam Benedictus Dominus Deus Israëlis qui facit mirabilia solus. Adv. Marc.*, l. V, c. IX.

nements : Si les anges, qui sont soumis à Jésus-Christ, ainsi que toutes choses, peuvent être appelés dieux, donc Jésus-Christ est Dieu de droit, et peut être légitimement appelé de ce nom [1]. Si l'assemblée dans laquelle, d'après le Psalmiste, Jésus-Christ parait et siége a pu être appelée sans blasphème l'*assemblée des dieux*, combien doit-on regarder plus justement comme Dieu celui qui est représenté comme étant le Dieu des dieux, et celui même qui discerne et juge les dieux [2] ! Si Moïse, enfin, a pu être dit le dieu de Pharaon, comment refuser ce nom à Jésus-Christ, qui est établi non-seulement le Dieu de Pharaon, mais celui de toutes les créatures? « A Moïse ce nom a été donné avec réserve, à Jésus-Christ sans réserve; à Moïse avec mesure, à Jésus-Christ sans mesure; à Moïse pour un temps, à Jésus-Christ sans aucun rapport avec le temps ; car il a reçu la puissance du nom divin sur toutes choses et pour tous les temps [3]. » C'est ainsi que Novatien, même en n'établissant que d'une manière indirecte, que Jésus-Christ a le droit d'être appelé Dieu, nous montre en quel sens ce nom auguste lui était donné dans l'Église primitive, par opposition à tous les autres êtres auxquels il avait été attribué, en quelque manière, dans les livres saints.

III. Quant à saint Cyprien, dans les diverses lettres qu'il a écrites, soit en son nom, soit au nom de plusieurs évêques ses collègues, il appelle constamment Jésus-Christ « le Seigneur notre Dieu [4]. » Comme ces lettres sont adressées à

1. Si etiam ipsi angeli cum omnibus cæteris quæcumque subjecta sunt Christo, dicuntur Dii, jure et Deus Christus. Et si quivis angelus subditus Christo Deus potest dici... multò magis utiquè et hoc ipsi Dei Filio Christo competere potest ut Deus pronuntietur. *De Trin.*, c. XV.

2. Multò magis utique his Deus habebitur qui non tantùm Deus Deorum stetisse dicitur, sed etiam Deos discernens et dijudicans ex eadem lectionis auctoritate aperitur. *Ibid.*

3. Et in illo quidem hoc nomen temperatè datum, in hoc profusè : in illo ad mensuram, in hoc suprà omnem mensuram ; in illo ad tempus, in hoc sine tempore. Divini enim nominis potestatem et super omnia et in omne tempus accepit. *Ibid.*

4. Dominum et Deum nostrum. *Ep.* VII, XLVII, LX, LXIII, LXV, LXXIV, LXXVII.

plusieurs évêques des diverses parties du monde catholique, de Rome, de Numidie, de Cappadoce, elles prouvent clairement que l'usage universel de l'Église du troisième siècle était de donner ce nom à Jésus-Christ. Si l'on en doutait, nous rappellerions ici les témoignages des Pères du concile de Carthage que nous avons invoqués ailleurs [1], et où ils appellent Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, et parlent de sa majesté adorable.

Mais peut-être, parce qu'ils appellent ordinairement Jésus-Christ *notre* Dieu, sera-t-on tenté de croire que ces évêques n'appliquaient au Sauveur le nom incommunicable que dans un sens restreint? Saint Cyprien se charge lui-même de repousser cette pensée. « Il est notre Dieu, dit-il dans son livre *Du bien de la Patience*, c'est-à-dire, non pas le Dieu de tous les hommes » qui ne le connaissent pas, « mais des fidèles et des croyants [2]. » S'il est appelé *notre Dieu*, ce n'est donc pas qu'il ne soit par nature Dieu de toutes choses. Et si l'on en voulait d'autres preuves empruntées à saint Cyprien, dans sa célèbre lettre à Jubaïen que nous avons invoquée ailleurs, n'appelle-t-il pas Jésus-Christ Dieu, et le Dieu dont nous sommes les temples [3] ? Dans le même ouvrage que nous citions tout à l'heure, il lui donne le nom de Dieu-Juge [4]; il lui applique les paroles du psaume XLIX : *Dieu viendra et se manifestera, notre Dieu ne se taira pas; les cieux annonceront sa justice, car Dieu est juge;* et celles d'Isaïe : *Voilà que le Seigneur viendra comme un feu, le Seigneur Dieu des vertus apparaîtra* (Is. LXVI, 15; XLII, 13); et, à l'exemple de Tertullien, il nous exhorte à la patience par l'exemple du Fils de Dieu, lui qui, adoré dans les cieux, n'est pas encore vengé sur la terre [5].

1. V. livre V°, chapitre IX.

2. Hic est Deus noster, id est, non omnium, sed fidelium et credentium Deus qui cùm in secundo adventu manifestus venerit, non silebit. *De bon. pat. sub fin.*

3. V. l. livre V° de cette Histoire, c. IX.

4. Quod item legimus in Psalmis, ubi Dei judicis prædicatur adventus.... etc. *De bon. pat., ibid.*

5. Qualis Dominus Jesus et quanta patientia ejus, ut qui in cœlis adoratur, necdum vindicetur in terris. *Ibid.*

CHAPITRE X.

Preuves du premier fait. Suite. — École d'Alexandrie. Clément. Son Pédagogue. Ses Stromates. Profession éclatante de la divinité de Jésus-Christ, dans ces deux ouvrages. — Origène. Jésus-Christ Dieu, Dieu par nature, vrai Dieu. — Attribution des passages de l'Écriture qui concernent le Dieu véritable. — Immensité, omniscience, toute-puissance du Verbe.

I. L'Église d'Alexandrie ne fut pas moins fidèle à proclamer la divinité de Jésus-Christ que l'étaient les Églises de Carthage et de la Numidie ; et nous ne connaissons rien de plus beau, de plus formel à ce sujet, que ce que nous lisons dans les ouvrages d'un des premiers chefs de l'école chrétienne de cette ville. Nous n'avons guère à parler ici que du Pédagogue et des Stromates de Clément ; nous réservons au livre suivant les témoignages qui se rencontrent dans son Exhortation aux gentils.

On sait que, par le nom de Pédagogue, Clément d'Alexandrie désigne le Verbe Fils de Dieu ; or, telle est l'idée qu'il en donne, dès le commencement de son ouvrage. « Notre Pédagogue, ô enfants, est semblable à son Père, qui est Dieu. « Il est son fils impeccable, indéfectible et étranger à toute « passion. Dieu immaculé dans la nature de l'homme, il est « le ministre de la volonté de son Père, le Verbe-Dieu, celui « qui est dans le Père, qui est à la droite du Père et qui est « Dieu par nature. Seul il est impeccable, et cela est le pro« pre de Dieu [1]. L'Esprit saint a raconté sa grandeur par « un prophète : il est conseiller admirable, Dieu puissant, « père éternel, prince de la paix. O Dieu grand ! ô enfant « parfait ! Fils qui est dans le Père, Père qui est dans le Fils ! « Comment la discipline d'un tel maître ne serait-elle pas « parfaite [2] ? » Les pédagogues royaux des Perses sont célè-

1. Ἔοικεν δὲ ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν, ὦ παῖδες ὑμεῖς, τῷ Πατρὶ αὐτοῦ τῷ Θεῷ, οὗπέρ ἐστιν Υἱὸς ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος, καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχήν. Θεος ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῷ θελήματι διάκονος, Λόγος Θεός, ὁ ἐν τῷ Πατρί, ὁ ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρός, σὺν καὶ τῷ σχήματι Θεός. — Ἀναμάρτητος μόνος.... Ὁ δὲ φαμὲν εἶναι Θεόν. *Pæd.*, l. I, c. II, p. 99. V. et. l. III, c. ult., p. 307.

2. Θαυμαστὸς σύμβουλος, Θεὸς δυναστής, πατὴρ αἰώνιος... Ὢ τοῦ μεγάλου Θεοῦ· Ὢ τοῦ τελείου παιδίου· Υἱὸς ἐν Πατρὶ καὶ Πατὴρ ἐν Υἱῷ. *Ibid.*, c. V, p. 112.

brés, mais « notre Pédagogue à nous est Jésus le Dieu saint, « le Verbe conducteur de toute l'humanité. Oui, le Dieu ami « des hommes est notre pédagogue [1]. » C'est de lui que l'Esprit saint dit dans un cantique (Deut. XXXII, 10, 11, 12) : *Il a nourri le peuple dans le désert, il l'a instruit, il l'a gardé comme la prunelle de son œil; comme l'aigle protège son nid, il a étendu sur eux ses ailes, et il les a pris sur son dos : le Seigneur seul les a conduits, et il n'y avait pas avec lui de dieu étranger* [2]. Le Verbe lui-même se reconnaît le Pédagogue des hommes, lorsqu'il dit en son propre nom : « *Moi je suis « le Seigneur ton Dieu qui t'ai retiré de la terre d'Égypte* « (Exod. XX, 2). C'est lui qui a apparu à Abraham et lui a « dit : *Je suis ton Dieu, rends-toi agréable à mes yeux* (Gen. « XVII, 1, 2). C'est lui qui a lutté avec Jacob, c'est lui qui « lui a dit : *Pourquoi me demandes-tu mon nom?* Il réservait « nouveau son nom au peuple nouveau, au peuple enfant. « Jusque-là il était le Dieu, le Seigneur sans nom, parce qu'en- « core il n'avait pas été fait homme [3]? » Que peut-on ajouter à de semblables témoignages? Où trouver une profession plus claire de la distinction du Père et du Fils, et de l'existence de la double nature en Jésus-Christ? Comment pourra-t-on désigner le vrai Dieu, s'il n'est désigné par ces titres de Dieu immaculé, Dieu saint, Dieu ami des hommes, Dieu puissant, Dieu par nature, Dieu innommable? Est-il dans la Sainte Écriture un passage qui concerne plus manifestement le Dieu véritable, que ceux du cantique de Moïse, et que les paroles de Dieu à Abraham que le docteur alexandrin attribue au Verbe? Après cela, est-il besoin d'ajouter que, dans les autres chapitres de son Pédagogue, Clément parle d'une manière analogue? qu'il applique au Verbe d'autres passages qui se

1. Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγός, ἅγιος Θεὸς Ἰησοῦς... : αὐτὸς ὁ φιλάνθρωπος Θεός ἐστι παιδαγωγός. *Ibid.*, l. I, c. VII, p. 131.

2. *Ibid.*

3. Πάλιν δὴ ὅταν λέγῃ διὰ τοῦ ἰδίου προσώπου, ἑαυτὸν ὁμολογεῖ παιδαγωγόν· Ἐγὼ Κύριος ὁ Θεός σου... Οὗτος ὤφθη τῷ Ἀβράαμ, καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἐγώ εἰμι ὁ Θεός σου... — Ἔτι δὲ καὶ ἀνονόμαστος ἦν ὁ Θεὸς ὁ Κύριος, μηδέπω γεγενημένος ἄνθρωπος. *Ibid.*, p. 131, 132. Cnf. *Strom.*, l. V, n. XII, p. 695.

rapportent non moins clairement au Dieu suprême que ceux que nous avons déjà remarqués [1] ; qu'il lui attribue aussi tous les préceptes qui sont attribués à Dieu, soit dans la loi, soit dans les prophètes [2], et cela, par ce principe, que « les « trésors de la sagesse divine sont donnés par un seul Dieu ; « que ceux-ci nous sont ouverts par la loi, ceux-là par les « prophètes, les uns par la bouche divine, les autres par les « sept dons de l'Esprit? » Enfin, chose bien remarquable et qui témoigne admirablement de la foi de Clément à l'unité de la Trinité, « comme il n'y a qu'un seul Seigneur, pour- « suit-il, c'est en tout le même qui est notre Pédagogue [3]. »

Nous trouvons, quoique sous des formes différentes, la même doctrine dans les Stromates. Il y rapporte cette parole d'un auteur plus ancien que lui : « Vous avez vu votre frère, « vous avez vu votre Dieu ; » et il ajoute : « Je pense que « c'est le Sauveur qui est appelé là notre Dieu [4]. » C'est le Verbe, dit-il, ailleurs, en lui appliquant les paroles de Job et des Psaumes (Job. III, 13 ; Ps. XCIV, 12), *qui prend les sages dans leurs filets, car le Seigneur seul sait que les disputes des sages sont vaines* [5]. C'est lui qui est appelé le *Dieu qui s'approche*, à l'égard de ceux qui se sauvent [6]. « Il est « appelé aussi le nom de Dieu, parce que le Dieu Sauveur « opère conformément à ce que, en tant que Fils, il voit dans « la bonté du Père [7]. » Seigneur des Grecs et des Barbares, il répand ses bienfaits sur les uns et sur les autres, et il prépare à tous le salut. Personne ne peut l'en empêcher, lui qui est le Seigneur de tous. L'envie ne peut pas l'atteindre,

1. *Gen.* XXXII, 29, 30. *Ex.* XXXII, 33, 34. *Osee.* V, 2. *Ibid.*, p. 132, 133, 129.
2. *Ibid.*, p. 133. et l. II, c. x, l. III, c. VI et c. XVI passim.
3. Θησαυροὶ δὲ ὑφ' ἑνὸς πολλοὶ χορηγούμενοι Θεοῦ· οἱ μὲν, διὰ τοῦ νόμου· οἱ δὲ διὰ τῶν προφητῶν ἀποκαλύπτονται· οἱ δὲ τῷ θείῳ στόματι. ... Εἷς δὲ ὢν ὁ Κύριος, διὰ πάντων τούτων ὁ αὐτός ἐστι παιδαγωγός. *Ibid.*, l. III, c. XII, p. 304.
4. Εἶδες γάρ, φησί, τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν Θεόν σου· τὸν Σωτῆρα, οἶμαι, Θεὸν εἰρῆσθαι ἡμῖν τὰ νῦν. *Strom.*, l. I, n. XIX, p. 374.
5. *Ibid.*, n. III, p. 329.
6. *Ibid.*, l. IV, n. VII, p. 582.
7. Ὄνομα δὲ εἴρηται Θεοῦ· ἐπεί, ὡς βλέπει τοῦ Πατρὸς τὴν ἀγαθότητα ὁ Υἱός, ἐνεργεῖ ὁ Θεὸς Σωτήρ, κ. τ. λ. L. V, n. VI, p. 669.

parce qu'il est impassible. On ne saurait dire non plus qu'il ne peut pas sauver le genre humain pour cause d'ignorance, car « l'ignorance n'atteint pas le Dieu, celui qui avant l'é« tablissement du monde était le conseiller du Père, et « cette sagesse dans laquelle le Dieu Tout-Puissant se com« plaisait[1]. » C'est lui qui a donné la philosophie aux Grecs, et la loi aux Juifs jusqu'à son avénement. « Depuis lors, « la vocation est devenue universelle; et, au moyen de la « doctrine de la foi, les peuples ont été réunis en un par « le Seigneur unique, qui est le seul Dieu des Grecs et des « Barbares, ou plutôt du genre humain tout entier[2]. »

Pour éluder des témoignages si décisifs, les antitrinitaires ont remarqué que Clément distingue *le Dieu* qui est appelé ainsi avec l'article, de ceux qui sont appelés *Dieu* sans l'article, et qu'il semble indiquer que ceux qui sont dits Dieu sans l'article ne sont pas certainement le Dieu véritable. Cette observation n'est pas sans fondement, nous l'avons faite ailleurs[3]; mais la conséquence que les antitrinitaires prétendent en tirer est absolument fausse. Nulle part Clément d'Alexandrie n'insinue, même en passant, que le Verbe, le Fils de Dieu, ne puisse pas être dit Dieu avec l'article. Au contraire, dans vingt endroits de ses ouvrages, dans l'Exhortation aux gentils, dans le Pédagogue, dans les Stromates[4], le docteur alexandrin donne au Verbe divin le nom de Dieu avec cette qualification. L'argument que les adversaires de la divinité du Verbe empruntent à l'observation de Clément tourne manifestement contre eux. Car, si celui qui est appelé Dieu avec l'article, est certainement le Dieu véritable, Clément

1. Ταύτῃ ὁ πάντων Κύριος Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων τοὺς ἐθέλοντας πείθει. κτλ. *Strom.*, l. VII, n. II. Ce texte a été rapporté dans cet ouvrage, l. Ve, c. XII.

2. ... Ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν,... συνάγοντος δι' ἑνὸς τοῦ Κυρίου, τοῦ μόνου ἑνὸς ἀμφοῖν Θεοῦ Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους. L. VI, n. XVII, p. 823.

3. *Strom.*, l. III, c. XII. V. ci-dessus livre IIIe, c. X, n. II.

4. Ἴδετε ὅτι Χριστὸς ὁ Θεός. *Coh.*, n. IX, p. 72. V. et. p. 70. Ἀνονόμαστος ἦν ὁ Θεὸς ὁ Κύριος. *Pæd.*, l. I, c. VII, p. 132. Οὗτός ἐστιν ὁ Θεός, ὁ Λόγος, *ibid.* (Ὁ λαὸς) ἐδίωξεν τὸν Θεόν. L. II, c. VIII, p. 214. Ἄγνοια γὰρ οὐχ' ἅπτεται τοῦ Θεοῦ, κ. τ. λ. *Strom.*, l. VII, n. II, p. 832.

d'Alexandrie donnant fréquemment à Jésus-Christ, au Fils de Dieu, au Verbe, le nom de Dieu avec l'article, il s'ensuit qu'il le regardait comme étant le Dieu véritable.

II. Nous n'avons pas à revenir sur ce que nous avons dit ailleurs d'Origène, relativement à la même observation; mais nous devons faire voir ici que cet illustre Alexandrin a donné, comme son maître, dans tous ses ouvrages, au Verbe, au Fils, à Jésus-Christ, le nom de Dieu proprement et de la manière la plus absolue, qu'il lui a attribué les passages de l'Écriture qui ne conviennent qu'au Dieu suprême, et qu'il a reconnu en lui l'existence et la vérité des perfections divines incommunicables.

Ordinairement, il l'appelle *le Dieu-Verbe*[1] ou *le Verbe-Dieu*, le Verbe-Dieu qui était chez le Père ou chez Dieu[2]; en d'autres circonstances, il l'appelle notre Dieu, celui qui est spécialement notre Dieu; et la confession parfaite de l'âme consiste à lui dire : O mon Seigneur, ô mon Dieu[3]. En le comparant au Père, il dit qu'il est le Dieu de toutes choses après le Père, ou le Dieu de tout ce qui est produit et créé[4]; mais souvent il le nomme purement et simplement Dieu[5]. Le Psalmiste a dit clairement, à son sens, que le Christ est Dieu[6]; les Juifs le nient, mais cela est incontestable[7]; et lorsque Jean-Baptiste leur montra le Christ, l'homme montra Dieu[8].

Ce n'est pas tout. Origène distingue constamment en Jésus-Christ la nature divine d'avec la nature humaine, et il

1. *In Psalm.* XXIII, 5, XLIV, XLVII, 3, LXVI, 2, LXVIII, 3. — *In Joann.*, t. II, n. 3, 9 et passim.

2. *De Orat.* 27. *In Matt.*, t. X, 14. Opp., t. I, p. 249 C; t. II, p. 459 A.

3. *In Ps.* XLVII, 14. *In Psalm.* XLIX, 3. Καλεῖ δὲ αὐτὸν τελείαν εἰπόντα· ὁ Κύριος μου καὶ ὁ Θεός μου. *In Cant.*, fragm., c. v, 2. Opp., t. III, p. 98.

4. Μετὰ τὸν Πατέρα τῶν ὅλων Θεὸν Λόγον. *In Joann.*, t. I, n. II. Opp., t. IV, p. 12.

5. *In Gen.* fragm. Opp., t. II, p. 32 E.

6. Σαφῶς δὲ Θεὸς ὁ Χριστός. *In Ps.* XLIV, 6. Opp., t. II, p. 711.

7. Ἄφρων ὁ λαός, ὃς ἀρνεῖται Χριστὸν εἶναι Θεόν. *In Psalm.* LII, 1. Opp., t. II, p. 727.

8. Ἄνθρωπος Θεὸν δείκνυσι. *In Joann.*, t. II, n. 26. Opp., t. IV, p. 85

le montre existant, dans sa nature supérieure, bien avant son Incarnation ou son union avec une âme et un corps humain. « Il était, dit-il, Dieu céleste avant de se faire chair [1]. » Il existait dès lors dans la puissance et la vertu de la Divinité [2]. L'Église ancienne, qui a pu entendre sa divinité, aimait à contempler sa beauté véritable [3], et elle lui disait : Ne restez pas dans cet état où vous existez dans la nature de Dieu [4], et prenez la nature humaine. Il a donc plusieurs formes : pour les uns, il est homme ; pour les autres, il est Dieu, et il subsiste dans la nature de Dieu [5]. Mais ces deux natures ne sont pas séparées en lui ; elles sont tellement unies, qu'on doit l'appeler Dieu-homme, Dieu-naissant [6]. La considération de cette double nature explique et la conduite des évangélistes, et les divers noms donnés à Jésus-Christ, et ce qui, sans cela, serait contradictoire et inexplicable. Aucun évangéliste n'a purement manifesté la divinité de Jésus comme Jean [7], et parce qu'il a ouvert son Évangile en traitant de ce par quoi il est Dieu, il n'a pas donné sa généalogie, il n'a pas raconté sa tentation comme l'ont fait les autres ; car Jésus-Christ n'a pas de généalogie en tant que Dieu, et comme tel, il n'a pas été tenté [8]. L'Écriture lui donne le nom de Christ et de roi. Le nom de Christ se rapporte principalement à ce qui est *homme* en lui, le nom de roi à ce qui est *divin* [9]. Comme homme et ayant une âme

1. Οὐράνιος γὰρ ἦν Θεός... ὅτε γέγονε σάρξ. *In Ps.* XLIX, 2. Opp., t. II, p. 721.
2. Ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει θεότητος ὤν. *Ibid.*
3. Δυναμένη... κατανοεῖν αὐτοῦ τὴν θεότητα. *In Cant.* Opp., t. III, p. 99.
4. Ἀποστρέψον, λέγουσα, ἐκ τοῦ ἐν μορφῇ ὑπάρχων Θεοῦ· καὶ ἀνάλαβε ταῦτα... κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 94.
5. Τοῖς δὲ τελείοις θεολογεῖται, καὶ ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ μορφῇ κατὰ τὴν γνῶσιν αὐτῶν θεωρεῖται. *In Luc. fragm.* Opp., t. III, p. 983. V. et. *in Matth.*, t. XII, 4. *Ib.*, p. 516.
6. Μία ἡ γεννήσασα τὸν θεάνθρωπον. *In Luc. ib.*, p. 980. Θεὸν γὰρ γενόμενον ὁ Πατὴρ ἐμαιεύσατο. *In Ps.* XXI, 10. Opp., t. II, p. 620.
7. Οὐδεὶς γὰρ ἐκείνων ἀκράτως ἐφανήρωσεν αὐτοῦ τὴν θεότητα, ὡς Ἰωάννης. *In Joann.*, t. I, n. 6. Opp., t. IV, p. 6.
8. Ἰωάννης ἀπὸ Θεοῦ ἤρξατο, οὐκ ἐγενεαλόγησεν αὐτὸν ὡς Θεόν, κ. τ. λ. *In Luc.* hom. XXIX. Opp., t. III, p. 967, n. c.
9. *In Joann.*, t. I, n. 30. Opp., t. IV, p. 32.

humaine, il a souffert, il a été triste; mais, comme Verbe, ni il n'a souffert, ni il n'a été triste, ni il n'a subi la mort [1]; et la gloire qui devait lui revenir de sa mort ne le regardait pas en tant que Verbe Fils unique, mais en tant qu'homme, parce que le Verbe, qui au commencement était Dieu en Dieu, ne saurait être élevé plus haut qu'il n'est [2]. Rien n'est plus fréquent dans Origène que cette double manière d'envisager Jésus-Christ, en tant que Dieu et en tant qu'homme, quant à sa divinité et quant à son humanité [3]; ce qui implique évidemment qu'il est aussi véritablement Dieu qu'il est véritablement homme.

Sans doute, parce que Jésus-Christ possède la nature divine, il ne faut pas le confondre avec le Père; car il n'est pas Dieu de lui-même, il est Dieu engendré [4], et nous avons vu qu'il était, après le Père, le Dieu de toutes choses. Mais il ne faut pas croire non plus, parce qu'il ne se confond pas avec le Père et qu'il tient de lui sa divinité, qu'il la possède comme quelque chose d'étranger, d'accidentel, par simple participation comme les autres êtres qui sont appelés *dieux* dans l'Écriture. C'est parce qu'il est le Fils de Dieu qu'il est Dieu [5], et il fait lui-même les dieux [6]. Il n'est pas Dieu par participation, il l'est par substance [7], et parce que la divinité était en lui par nature, il est le principe de toutes choses [8]. C'est sans doute pour faire entendre cette vérité qu'Origène, qui, dans ses tomes sur saint Jean, dit que le Père

1. Ἡ δὲ ψυχὴ ἀνθρωπίνη ἦν· διὰ τοῦτο καὶ τετάρακται, διὰ τοῦτο καὶ περίλυπος ἦν· ὁ δὲ Λόγος... οὐ τετάρακται ἐκεῖνος... κ. τ. λ. *In Jerem.*, hom. XIV, n. 6. Opp., t. III, p. 212.

2. Ὁ γὰρ Λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν Θεὸς οὐκ ἐπιδέχεται τὸ ὑπερυψωθῆναι. *In Joann.*, t. XXXII, n. 17. Opp., t. IV, p. 446.

3. V. *In Jerem.*. hom. XV, 4. *In Matt.* t. XVI, 8. Opp., t. III, p. 224, 727.

4. Γεννητοῦ Θεοῦ. *In Ps.* sel., n. 2. Opp., t. II, p. 526.

5. Ὁ Σωτὴρ προηγουμένως Υἱὸς ὢν τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεός ἐστι. *In Matt.*, t. XVII, 20. Opp., t. III, p. 798.

6. Οὗτος γὰρ θεόποιός ἐστι. *In Ezech.*, c. I. Opp., t. III, p. 407.

7. Ὁ δὲ Σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. *In Ps.* CXXXV, 2. Opp., t. II, p. 833.

8. Φύσει μὲν αὐτοῦ ἀρχὴ ἡ θεότης. *In Joann.*, t. I, 20. Opp., t. IV, p. 19.

seul est Dieu avec l'article, *le Dieu véritable*, *le Dieu de toutes choses*, et qui ordinairement lui réserve ces qualifications, dans ce même ouvrage et dans plusieurs autres, donne plusieurs fois au Fils de Dieu le nom de Dieu avec l'article [1]; il l'appelle expressément le Dieu véritable dans ses fragments sur les Psaumes [2], et dans un autre fragment dont l'authenticité ne saurait être douteuse [3]; et ailleurs le Dieu de toutes les choses créées [4], celui dont la divinité surpasse, par sa grandeur, le monde entier [5].

III. Ces diverses formules, on en conviendra, sont singulièrement propres à exprimer la parfaite divinité du Verbe; et, à moins d'être avertis qu'ils devaient les prendre dans un sens restreint et métaphorique, les fidèles qui entendaient Origène ne pouvaient pas y voir autre chose que l'expression d'une divinité véritable. Mais, loin de favoriser ce sens éloigné, tout, dans la doctrine publique d'Origène, tend à en établir le sens littéral et naturel. Voyez, en effet, comme il attribue constamment à Jésus-Christ les passages de l'Écriture qui concernent manifestement le Dieu suprême. Dans son Traité sur l'Oraison dominicale, il convient, comme d'une chose constante dans l'Église, que ces paroles du Deutéronome (XXXII, 43, ex LXX), que *tous les anges de Dieu l'adorent*, regardent Jésus-Christ [6]. Dans ses commentaires sur les Psaumes, dont il ne nous reste guère que des fragments, c'est Jésus-Christ qui est *le Dieu des vertus*, *le Dieu tout-*

1. Καὶ ὁ Θεός ἐστι. *In Ps.* XLIV, 15. Ἄνθρωπος γεγονὼς οὐκ ἀπέβαλε τὸ εἶναι Κύριος ὁ Θεός. *In Ps.* LXVII, 5. Οὐχὶ ὁ Θεὸς ὁ Σωτὴρ λέγει τό.... ἀλλ' ἢ ἄνθρωπος. *In Jerem.*, hom. XIV, 6. V. et. *in Joann.*, t. XXVIII, n. 11. Opp., t. II, p. 712, 752; t. III, p, 212; t. IV, p. 383.

2. Κρυφία ἐστιν γνῶσις ἀπόῤῥητος τῶν περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ μυστηρίων. *In Ps.* IX, 5. Opp., t. II, p. 585.

3. Il dit que Josué était le type du Dieu véritable, et le Dieu véritable dont il parle dans ce passage est Jésus-Christ. Τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ τύπος ἦν ἐκεῖνος ὁ Ἰησοῦς. *In lib. Reg.* hom. II. Opp., t. II, p. 497.

4. Θεὸς ὁ ὑπὲρ παντα τὰ γενητὰ ἐνανθρώπησεν. *In Joan.*, t. II, 28. Opp., t. IV, p. 87.

5. Ὑπερβάλλουσαν, καὶ μείζονα παντὸς τοῦ κόσμου θειότητα. *Ibid.*, t. VI, n. 17 p. 132.

6. *De Orat.*, n. 15. Opp., t. I, p. 223.

puissant du Psaume XXIII [1]. C'est lui qui est *Dieu*, *notre Dieu dans l'éternité*, et qui doit nous gouverner dans les siècles des siècles, selon le Psaume XLVII [2]. Il est le Dieu du Psaume XLIX, *le Dieu qui doit venir manifestement*, *notre Dieu qui ne gardera pas le silence*, *le Dieu qui est notre juge*, dont *les cieux annoncent la justice*, et qui *appelle* en témoignage *le ciel et la terre* [3]. C'est à lui que nous disons avec le prophète dans le Psaume LVI : *O Dieu, élevez-vous au-dessus des cieux* [4], c'est lui qu'il nous exhorte à chanter et à bénir, en nous disant dans le Psaume LXVII : *Chantez Dieu, et ouvrez les voies à celui qui monte au-dessus de l'Occident. Le Seigneur est son nom. Royaumes de la terre, chantez encore le Dieu qui monte vers l'Orient au-dessus des cieux* [5]. C'est de lui, enfin, qu'il dit : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ; le Dieu est le Seigneur, et il nous a apparu* [6]. Nous trouvons le même langage et des attributions non moins significatives dans les autres ouvrages exégétiques d'Origène. Il y enseigne que c'est de Jésus-Christ qu'il est écrit dans le prophète Isaïe (XXXIII, 22) : Le Seigneur qui est notre juge, notre législateur, notre roi, *c'est lui-même qui nous sauvera ;* et qui, par le même prophète, disait (LII, 6) : *Moi-même qui parlais, me voici* [7]. C'est encore Jésus-Christ qui, dans Jérémie, s'appelle *le Dieu qui s'approche de nous* [8], le Dieu qui, d'après le cantique d'Habacuc, doit venir de Théman [9], celui dont parle Baruch, qui est *notre Dieu et il y en a pas d'autre que lui,* qui a livré à Jacob les lois de la discipline, et qui *après cela a été vu sur la terre et a conversé avec les hommes* [10]. Enfin,

1. Opp., t. II, p. 628.
2. *Ibid.*, p. 717.
3. *Ibid.*, p. 721, 722.
4. *Ibid.*, p. 733.
5. *Ibid.*, p. 752, 754.
6. *Ibid.*, p. 795. Il faut remarquer que dans la plupart de ces passages, le nom de Dieu est précédé de l'article.
7. *In Cant.*, l. 1, n. I. *In Joann.*, t. I, n. II. Opp., t. III, p. 37, t. IV, p. 13.
8. *In Jer.* XXIII, 23. Opp., t. III, p. 302.
9. *In Cant.* IV, 16. *Ib.*, p. 97.
10. *In Joann.*, t. VI, 15. Opp., t. IV, p. 131 C.

il est le Dieu béni dans les siècles, ainsi que le dit saint Paul dans son épître aux Romains [1], et celui qui dans l'Apocalypse s'exprime ainsi (I, 8; XXIII, 13) : *Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, le premier et le dernier* [2].

Il suffit d'un moment d'attention pour reconnaître que, dans ces passages de l'Écriture, il s'agit du Dieu suprême et véritable. Nous verrons d'ailleurs, dans le neuvième livre de cette Histoire, que c'est sur ces passages que les modalistes du troisième siècle se sont appuyés pour prouver que Jésus-Christ n'était pas distinct du Père. Origène ne pouvait l'ignorer. Si donc ses convictions intimes ou la force de la tradition ne l'y avaient déterminé, il ne les aurait pas attribués à Jésus-Christ, comme il l'a fait. Car, dans ces explications, tout indique le sens naturel et littéral, et il n'y a pas de trace d'un sens accommodatif.

IV. C'est sans doute par suite des mêmes convictions qu'Origène attribue à Jésus-Christ, considéré dans sa nature supérieure, les perfections divines incommunicables, l'immensité, l'omniscience et la toute-puissance même que plusieurs ont cru qu'il refusait à Dieu. « Jean-Baptiste, dit-il dans ses tomes sur saint Jean, pour répondre à cette question, Êtes-vous le Christ? raconte les louanges du Sauveur quant à sa nature principale, et apprend aux Pharisiens, qui regardaient le Christ comme devant être seulement un homme saint, que « il a une vertu si grande que, quoique invisible « par sa divinité, il est présent à tous les hommes, et il « s'étend en même temps à l'univers tout entier; » et c'est ce qu'il déclare par ces mots : *Celui que vous ne connaissez pas est au milieu de vous* [3]. C'est « lui, en effet, poursuit Origène, « qui pénètre dans toutes les parties de la création, afin que « toujours ce qui est soit fait par lui; car, quelque être que

1. *In Ep. ad Rom.*, l. VII, n. 13. *Ib.*, p. 612.

2. *In Matth.* comm., n. 106. *In Joann.*, t. I, 6. Opp., t. III, p. 909, t. IV, p. 6.

3. Ὅτι δύναμιν τοσαύτην ἔχει, ὡς καὶ ἀόρατος εἶναι τῇ θειότητι αὐτοῦ, παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος. *In Joann.*, t. VI, 15. Opp., t. IV, p. 131.

« vous considériez, il sera toujours vrai de dire : *Tout a été* « *fait par lui, et sans lui rien n'a été fait*[1]. Que s'il pénètre « toutes les parties de la création, il était donc au milieu de « ceux qui interrogeaient Jean-Baptiste. Héracléon interprète « ces paroles, *Il est au milieu de vous*, en ce sens qu'il est déjà « présent, qu'il est dans le monde, et par cette interprétation « il met de côté ce que nous avons enseigné, que le Verbe par- « court et pénètre le monde tout entier. Aussi il faut lui « répliquer : Quand donc n'est-il pas présent? quand n'était-il « pas dans le monde, surtout l'évangéliste ayant dit, *Il était* « *dans le monde?* N'était-il pas dans Isaïe, n'était-il pas en « David[2]? » Cette interprétation qu'Origène défend contre Héracléon, il la reproduit dans son ouvrage contre Celse, et il se sert des mêmes paroles de saint Jean-Baptiste pour prouver que Jésus, quant à sa nature divine, « n'est pas cir- « conscrit dans un lieu particulier, mais qu'il est présent « partout[3]. » Conséquemment à la même pensée, il dit tantôt que « venir, pour le Verbe, ce n'est pas changer de place, « mais apparaître là où l'on ne le voyait pas auparavant[4]; » tantôt, qu'il ne faut pas entendre les paroles par lesquelles Jésus dit qu'il passe de ce monde à son Père, ou qu'il sort de Dieu et qu'il va à lui, « d'une manière locale et du passage « d'un lieu à un autre, » pas plus que lorsqu'il dit : *Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure*[5]. Il nous semble inutile de rapporter d'autres témoignages d'Origène en faveur de l'immensité du Verbe divin. Nous nous contentons de les indiquer[6]. On y remarquera que, en se faisant l'idée la

1. Οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως, ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται, καὶ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἀεὶ ἀληθὲς ἦν τό· π ά ν τ α δ ι' α ὐ τ ο ῦ ἐ γ έ ν ε τ ο. κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 22, p. 137.

2. *Ibid.*, n. 23, p. 138.

3. Ἀλλὰ γὰρ φθάνοντα πανταχοῦ. *C. Cels.*, l. II, 9. Opp., t. I, p. 393.

4. Τὸ γὰρ ἐλθεῖν αὐτὸν οὐ τόπον ἐστιν ἀμεῖψαι, ἀλλ' ἐπιφανῆναι, πρότερον οὐχ ὁρώμενον. *In Ps.* XXVII, 27. Opp., t. II, p. 795.

5. Οὐχὶ δέ γε ταῦτα τοπικῆς μεταβάσεως νοουμένης... γίνεται, κ. τ. λ. *De Orat.*, n. 23. Opp., t. I, p. 234.

6. *De Princ.*, l. IV, n. 28, 29. *De Orat.*, n. 23. *C. Cels.*, l. IV, n. 5; l. VI;

plus exacte et la plus pure de l'immensité de la nature divine, il attribue également cette immensité au Fils et au Père.

Quant à l'omniscience, le fils de Léonide, parlant du Verbe divin, dit : « Il ignore et il ne connaît pas le mal, non qu'il « ne puisse tout embrasser et tout saisir par sa pensée ; ce « serait une injustice d'avoir une semblable pensée de Dieu, « mais parce que le mal n'est pas digne d'être connu de lui [1]. » Ailleurs il soutient qu'on peut se servir utilement de ces paroles de l'évangéliste saint Jean, « *Il n'avait pas besoin qu'on « lui rendît témoignage des hommes,* pour démontrer que le « Fils de Dieu a par lui-même la vertu de voir ce qui est en « chaque homme, » et peu après, en s'adressant à Jésus-Christ lui-même, il dit : « Vous connaissez tout ce qui est dans « l'homme, ô vous qui connaissez toutes choses, ô Fils de « Dieu [2]. » Enfin, dans ses tomes sur saint Matthieu, il veut qu'on observe avec soin, à cause de ceux qui croient que l'on ne peut efficacement démontrer la divinité du Sauveur par le livre de cet évangéliste, que les disciples pensant en eux-mêmes qu'il n'y avait pas de pain, Jésus connut leur pensée, et il ajoute que « cette connaissance n'est pas une chose humaine, car *le Seigneur seul connaît les cœurs des hommes,* ainsi que le dit Salomon [3]. »

Alors que nous traitions de la toute-puissance de Dieu, nous remarquions, avec tous les auteurs qui se sont occupés de ces matières [4], que, selon Origène, le Fils n'est pas seulement tout-puissant comme le Père, mais que le Père est tout-puissant par le Fils, et nous appuyions cette assertion

n. 71. *In Jerem.*, hom. XVIII, n. 2. *Select.*, c. XXIII, 23. *In Matth.* comm., n. 64. *In Ep. ad Rom.*, l. VIII, n. 2. Opp., t. I, p. 190, 233, 234, 505, 686 ; t. III, p. 243, 301, 302, 883 ; t. IV. p. 622.

1. Οὐ τῷ δυνᾶσθαι αὐτὸν περιδρέξασθαι πάντων, καὶ περιλαβεῖν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ· τοῦτο γὰρ ἀθέμιτον καὶ λογίζεσθαι περὶ Θεοῦ· ἀλλὰ... κ. τ. λ. *In Psalm.* 1, 6. Opp., t. II, p. 537.

2. Γινώσκεις τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ὁ γινώσκων πάντα, υἱὲ τοῦ Θεοῦ. *In Joann.*, t. X, n. 30, p. 212. V. et. n. 29, p. 211.

3. Οὐκ ἀνθρώπινον ἦν· μονώτατος γὰρ γινώσκει τὰς καρδίας τῶν ἀνθρώπων ὁ Κύριος. *In Matth.*, t. XII, n. 6. Opp , t. III, p. 519.

4. L. II, c. x, n. I.

sur le livre *des Principes*. Mais nous ne pouvons nous contenter ici de ces témoignages, et nous devons montrer que la doctrine d'Origène est constante sur la toute-puissance du Verbe. Ainsi, dans les derniers chapitres de ses tomes sur saint Matthieu, dont le texte n'existe plus, mais dont nous avons une traduction fidèle, quant au sens, il dit : « Le Verbe « divin est tout-puissant, et il est appelé de divers noms, et « les vertus qu'il contient en lui-même sont innombrables. « Car quoique un et le même, il est toute vertu et toute « puissance [1]. » Dans ses fragments sur les psaumes, il fait observer que c'est avec raison que le nom de Tout-puissant doit être appliqué au Sauveur. « Car, ajoute-t-il, si tout a « été fait par lui, et s'il est avant toutes choses, conséquem-« ment il doit être appelé Tout-Puissant [2]. » Enfin, dans ses livres sur l'épître aux Romains, il distingue deux manières dont « le Christ exerce sa domination et sa toute-puissance sur les créatures : la première, selon laquelle, comme créateur de toutes choses, tout lui est soumis par la force de sa majesté et la nécessité de sa puissance ; la seconde, par laquelle, comme Fils bon d'un bon Père, il ne plie pas violemment les êtres raisonnables sous l'obéissance de sa loi, mais il les persuade plutôt en les instruisant qu'en commandant, en les invitant qu'en les contraignant [3]. »

Si l'on rapproche ces témoignages d'Origène en faveur de la toute-puissance, de l'omniscience et de l'immensité du Fils de Dieu, de ceux dans lesquels il enseigne la simplicité et l'immutabilité de sa nature [4], il sera bien difficile de nier que

1. Omnipotens est enim Verbum Dei... et innumerabilis est ipse secundùm multitudinem virtutum, cùm sit omnis virtus unus et ipse. *In Matth.* comm., n. 86. Opp., t. III, p. 899.

2. Ἀκολούθως παντοκράτωρ λέγεται. *In Ps.* XXIII, 10. Opp., t. II, p. 628.

3. Duobus ex modis constat in omnem creaturam Christi dominatio. Uno per quem ut creator omnium... vi majestatis et necessitate potentiæ habet cuncta subjecta... — Idcircò enim et omnitenens vel omnipotens dicitur, secundùm quod Joannes designat in Apocalypsi, dicens : *Hæc dicit qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens*... etc. *In Ep. ad Rom.*, l. IX, n. 39. Opp., t. IV, p. 661.

4. V. le livre V^e de cette Histoire, c. v, n. 1

le célèbre Alexandrin ait regardé le Verbe comme étant par nature le Dieu véritable.

CHAPITRE XI.

Preuves du premier fait. Suite. — École d'Origène et Église d'Alexandrie. — — Saint Grégoire le Thaumaturge. Saint Méthode. Saint Pamphile. Saint Pierre d'Alexandrie — Églises d'Antioche et de Mésopotamie. — Constitutions apostoliques. — Église romaine.

I. Après ce que nous venons de dire, il ne serait sans doute pas nécessaire d'exposer en détail la doctrine des disciples d'Origène. Il n'en est aucun qui, dans ses ouvrages, n'ait donné à Jésus-Christ le nom de Dieu d'une manière absolue ; et il en est qui ont établi directement la consubstantialité et la coéternité du Verbe avec le Père, ainsi que nous le verrons dans le livre dixième de cet ouvrage. Toutefois, pour ne rien négliger ici de ce qui peut intéresser ou instruire, nous rapporterons quelques témoignages empruntés à l'école d'Origène et à l'Église d'Alexandrie. Ainsi saint Grégoire le Thaumaturge, dans son célèbre panégyrique prononcé en présence d'Origène, appelle le Sauveur, « le créateur et le conservateur de toutes choses, qui est en même temps la sagesse et la vertu du Père de toutes choses, son Fils unique et le Dieu Verbe qui est en lui [1]. » Il ajoute que lui seul peut rendre de dignes actions de grâces à son Père, et parce qu'il lui est intimement uni, et parce qu'il est le Verbe très-parfait [2] ; et il dit plus bas que « rien ne peut résister à la puissance du Verbe, qui est et qui sera le roi de toutes choses [3]. » Nous trouvons la même doctrine dans un fragment

1. Λόγῳ, τῷ πάντων δημιουργῷ καὶ κυβερνήτῃ.—Ἡ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία, καὶ δύναμις. — Ὁ μονογενὴς αὐτοῦ, ὁ ἐν αὐτῷ Θεὸς Λόγος. *Panegyr. Orat. in Orig.*, n. 4. Orig. Opp., t. IV, app., p. 59, 60.

2. Πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος. — Τελειώτατος ὢν καὶ ζῶν, καὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου νοῦ Λόγος ἔμψυχος ὤν. *Ibid.*

3. Οὐ γάρ ἐστιν ὅ τι αὐτῷ ἐνστήσεται, πάντων καὶ ὄντι καὶ ἐσομένῳ βασιλεῖ. *Ibid.*, n. 6, p. 64.

de discours, conservé par les monophysites. Saint Grégoire y déclare que « le Verbe de Dieu n'est pas sans substance comme la parole humaine, qu'il est substantiel, qu'il est éternel avec Dieu, qu'il en est inséparable ; qu'il a créé le ciel et la terre, et qu'en lui toutes choses ont été faites. » Et comme si ce n'était pas assez, « qu'il est le bras et la vertu de Dieu, qui jamais n'est séparé du Père, à cause de l'indivisibilité de sa nature et qui avec le Père est sans commencement [1]. » Saint Méthode appelle constamment le Verbe, la puissance créatrice, la sagesse de Dieu, le Dieu qui, d'après saint Paul, donne l'accroissement [2] ; celui qui étant Dieu a pris une chair humaine, afin que nous pussions imiter notre créateur [3], qui, étant le Verbe avant tous les siècles, s'est fait homme ; car « le Christ, c'est un homme rempli de la divi- « nité pure et parfaite, et un Dieu existant dans l'homme [4]. » Le martyr Pamphile, l'apologiste d'Origène, nous donne une idée exacte de sa propre foi, en établissant, ainsi que nous le verrons ailleurs, l'orthodoxie de son maître sur l'inséparabilité et la coéternité du Verbe divin, et il consacre un chapitre de son ouvrage à prouver, par des raisonnements empruntés à Origène, que Jésus-Christ n'est pas un pur homme, et qu'il a en lui la nature divine [5].

Mais un monument plus précieux encore de la foi de l'Église d'Alexandrie nous a été conservé. Dans un des fragments qui nous restent d'un discours de Pierre, patriarche

1. Verumtamen Dei Verbum substantiale est, excelsâ validâque naturâ præditum, et cum ipso æternum est, atque ab eodem inseparabile,.... Verbum hoc cœlum creavit et terram, et in ipso facta sunt omnia. Est hoc brachium virtusque Dei, à Patre propter indivisibilem naturam nunquàm separandum, et cum ipso Patre carens principio. Mai., *Spicil. Rom.*, t. III, p. 698.

2. Ποιητικῇ δυνάμει τῷ Χριστῷ. *Conv.* Orat. II. V. et Orat. VIII. Σοφίαν τοῦ Θεοῦ καὶ πάντων τεχνίτιδα. *De Res.* fragm.

3. Ταύτῃ γὰρ ἠρετίσατο τὴν ἀνθρωπίνην ἐνδύσασθαι σάρκα Θεὸς ὤν, ὅπως,. . . . κ. τ. λ. *Conv.* Or. I.

4. Τοῦτο γὰρ εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον, καὶ Θεὸν ἐν ἀνθρώπῳ κεχωρημένον. *Ibid.*, *Orat.* III.

5. Quòd non purus homo, sed divinæ naturæ sit Christus. *Apol. pro Orig.*, c. V. Opp. Orig., t. IV, app., p. 35.

de cette Église, et l'un des prédécesseurs de saint Alexandre, nous voyons ce saint martyr, non-seulement appeler le Fils de Dieu le Dieu Verbe, mais dire qu'il est le Seigneur qui était avant Marie ; que, « s'étant fait chair, et ayant été trouvé extérieurement, comme un homme, il n'est pas pour cela déchu de la divinité, parce qu'il est naturellement riche, et qu'il ne s'est pas fait pauvre pour se dépouiller de la perfection de sa puissance et de sa gloire, mais pour souffrir la mort pour nous qui sommes pécheurs [1]. »

II. L'Église d'Antioche n'était pas moins ferme que celle d'Alexandrie dans la foi à la divinité de Jésus-Christ. On en verra les preuves authentiques, lorsque nous parlerons de l'histoire de Paul de Samosate. Dans la lettre qu'ils lui adressèrent au commencement du concile assemblé à l'occasion de ses erreurs, les Pères disent : « Nous confessons et « nous prêchons que « Jésus-Christ » est le Fils engendré, « le Fils seul engendré, qui est l'image de Dieu, sa sagesse, « son Verbe, sa vertu ; qu'il était Dieu fils de Dieu avant « tous les siècles, non par prédestination, mais par substance et par hypostase. Si quelqu'un, s'opposant à cette « doctrine, soutient que le Fils de Dieu n'était pas Dieu « avant la création du monde, et dit que croire et professer « que le Fils de Dieu est Dieu, c'est prêcher deux dieux, « nous le regardons comme étranger à la foi catholique, et « toutes les Églises sont d'accord avec nous, à cet égard [2]. » Puis, les Pères s'attachent à prouver que Jésus-Christ est Dieu, par les passages de l'Ancien et du Nouveau Testa-

1. Οὐ κατελείφθη τῆς θεότητος· οὐδὲ γὰρ ἵνα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἢ δοξῆς τέλεων ἀποστῇ, πτωχεύσας πλούσιος ὤν, τοῦτο ἐγένετο, κ. τ. λ. Ap. *Conc. Eph.*, act. 1. Conc. Hard., t. I, p. 1399.

2. Τοῦτον δὲ τὸν Υἱὸν γεννητόν, μονογενῆ Υἱόν, εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ τυγχάνοντα. .. σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν Θεοῦ πρὸ αἰώνων ὄντα, οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει Θεόν, Θεοῦ Υἱόν.... ὁμολογοῦμεν, καὶ κηρύσσομεν· ὅς δ' ἂν ἀντιμάχεται τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου, πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν φάσκων δυὸ θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Θεὸς κηρύσσεται τοῦτον ἀλλώτριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα· καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν. *Conc. Ant.* I. Labbe, Conc., t. I, p. 845.

ment, qui indiquent le plus clairement le Dieu véritable [1], et à expliquer en quel sens il est notre créateur, et comment il s'est fait le sauveur des hommes, sans cesser d'être Dieu [2]. Dans la lettre que le concile qui déposa Paul de Samosate adressa à l'univers catholique, nous trouvons le même langage et la même doctrine [3].

L'Église du troisième siècle n'en connaissait pas d'autre. Dans les disputes contre Manès, comme dans les luttes contre le gnosticisme, les docteurs catholiques proclamaient la divinité du Fils de Dieu [4]; et on trouve cette vérité professée dans les recueils dogmatiques, moraux et liturgiques de cette époque, comme dans les ouvrages polémiques. C'est ainsi que nous voyons, dans les *Constitutions apostoliques*, Jésus-Christ représenté comme celui auquel le Père a dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance [5], comme celui par lequel Dieu a fait toutes choses [6]. Aussi y est-il appelé tantôt le créateur de l'homme et de la femme [7], tantôt l'auteur de la nature et le démiurge [8]; comme démiurge, il est par nature et par dignité plus excellent que tout ce qui est fait [9], et s'il a souffert, c'est comme homme, car il est impassible par nature [10]. Fils unique de Dieu, il est en même temps le Dieu-Fils unique [11], le Dieu-Verbe [12]. Bien plus, Jésus-Christ y est appelé simplement Dieu, comme lorsqu'il est dit que le Sauveur a montré dans son baptême

1. *Ps.* XLIV, 7. *Is.* XXXV, 4, 5, 6 ; XLV, 14, 15. *Os.* XI, 9. *Rom.* IX, 5. *Ib.*
2. *Ibid.*, c. 846, 847. Voyez ci-dessus, l. VI[e], c. VIII.
3. Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX.
4. Archel., *Disp. cum Man.*, n. XXXI.
5. *Const. Apost.*, l. V, c. VII, l. VIII, c. XII.
6. *Ibid.*, l. II, c. LIX.
7. Τὸν ποιητήν. L. II. c. XXIV.
8. Τῆς φύσεως δημιουργός. L. III, c. IX, l. X, c. XV, l. VII, c. XXIII.
9. Ὁ δημιουργὸς τῶν ἑαυτοῦ δημιουργημάτων φύσει τε καὶ ἀξίᾳ τιμιώτερος. L. VII, c. XXIII.
10. Συνεχώρησε παθεῖν τόν τε φύσει ἀπαθῆ, τὸν Υἱόν... L. II. c. XXIV.
11. Μονογενῆ Θεόν L. V, c. XX, l. VII, c. XXXVIII, XLIII.
12. L. II, c. XXIV, l. V, c. XVI.

qu'il était Dieu et homme[1], ou même Dieu avec l'article[2]; à lui sont appliquées ces paroles du psaume LXXXIe : *Levez-vous, ô Dieu, et jugez la terre*[3], ce qui ne permet pas de douter qu'il n'y soit regardé comme le Dieu suprême et véritable.

III. Aux témoignages des grandes Églises d'Orient ajoutons celui de l'Église romaine, mère et maîtresse de toutes les autres. Nous avons vu, au commencement du troisième siècle, un prêtre de cette Église repousser, au nom de la tradition universelle, l'erreur des artémonites[4]; nous le verrons bientôt invoquer, contre ces sectaires, les usages publics de l'Église. Nous avons rapporté, dans un autre livre, des fragments d'une lettre du pape saint Denis, où il condamne également ceux qui nient la distinction des hypostases divines et ceux qui les séparent; nous en rapporterons d'autres, où il condamne de la même manière ceux qui prétendaient que le Verbe est une créature et n'est pas éternel. Saint Félix, son successeur, enseigne non moins clairement la même doctrine. Dans un fragment qui nous a été conservé par les monophysites, il dit que « Jésus-Christ est le Dieu-« Verbe; » que sa naissance est « la naissance de Dieu, » sa passion, « la passion de Dieu, » sa croix, « la croix de « Dieu; » qu'il « est seul et unique, le même au ciel et sur « la terre, invisible et visible, le même qui, Fils de Dieu « avant les siècles, a habité en Marie après leur accomplis-« sement[5]. » Et dans un autre fragment, produit au concile d'Éphèse, il dit, plus clairement encore, « que nous croyons « que Notre-Seigneur Jésus-Christ est le Fils et le Verbe « éternel de Dieu, et qu'étant Dieu parfait, il est devenu

1. Ὡς Θεός ἐστι καὶ ἄνθρωπος. L. VII, c. XXXVI.
2. Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ. L. VIII, c. IX.
3. Ἀνάστα ὁ Θεός. L. V, c. XIX.
4. V. ci-dessus, c. VIII.
5. Is utiquè est Deus Verbum. Dei quippè est nativitas, Dei passio, Dei crux, ac resurrectio... Ipse solus unicuique est, idem in cœlis idemque in terris, invisibilis ac visibilis. Ipse est Dei Filius antè sæcula, qui deindè in Mariâ habitavit, sæculis completis. Mai., *Spicil. Rom.*, t. III, p. 702.

« homme parfait[1], » en s'incarnant dans le sein de la vierge Marie.

Tels étaient donc, dans le second et le troisième siècle, la foi et le langage public des grandes Églises de Carthage, d'Alexandrie, d'Antioche, de Rome; et dès lors l'Orient et l'Occident s'accordaient ensemble pour donner à Jésus-Christ le nom de Dieu, d'une manière simple, absolue, et pour lui attribuer la nature, les perfections et les opérations divines.

CHAPITRE XII.

Observations sur le sens et la valeur des témoignages allégués en faveur du premier fait. — Rien de plus clair et de plus précis que ce que disent les anciens Pères touchant la divinité de Jésus-Christ. — Ils l'enseignent sans affectation, comme une vérité connue, et ils y reviennent sans cesse. — Ils la présentent comme une des bases principales des devoirs du chrétien.—Dans la manière dont ils en parlent, rien qui ressente l'imagination ou la figure, et qui ressemble aux explications des ariens anciens et modernes.

I. Quelque nombreux, quelque décisifs que soient les témoignages des Pères que nous avons rapportés, quelque facile qu'il soit d'en tirer cette conséquence, que l'Église primitive croyait à la vraie divinité de Jésus-Christ, nous croyons qu'il est utile d'ajouter ici quelques observations générales sur ces témoignages mêmes, afin que l'on puisse mieux en saisir le sens et en apprécier la valeur.

Premièrement. Il est impossible de ne pas reconnaître, si l'on est sincère et attentif, que les docteurs de l'Église primitive, dans leurs lettres, dans leurs exhortations, dans leurs ouvrages adressés aux fidèles, se sont expliqués d'une manière bien claire et bien précise sur la divinité du Fils de Dieu. Il eût suffi qu'ils eussent simplement donné au Sauveur le nom de Dieu, et qu'ils lui eussent attribué quelques-unes des perfections et des opérations divines, pour qu'on

1. Cùm perfectus Deus esset, factus est simul homo perfectus. Conc. Eph. *act.* I. Hard., *Conc.*, p. 1403.

dût en conclure qu'ils le regardaient comme le Dieu suprême et véritable, puisque c'était une loi inviolable du christianisme de donner à Dieu seul le nom de Dieu, et de n'attribuer qu'à lui les perfections et les opérations divines [1]. Mais ils ne se sont pas bornés à cela. Non-seulement ils ont appelé Jésus-Christ le Dieu-Verbe, notre Dieu, le Dieu des chrétiens, ou même Dieu d'une manière simple et absolue; mais encore ils l'ont appelé le Dieu qui est en Dieu et qui habite en nous comme dans son temple, le Dieu de toutes choses, celui qui a le droit de porter ce nom avec son Père, à la différence de tous les êtres créés, le Dieu par nature, par essence, et non par participation de la divinité, le Dieu avec l'article qualificatif, le Dieu immuable, le Dieu véritable, celui qui est ensemble Dieu parfait et homme parfait. Non-seulement ils lui ont appliqué quelques-uns des passages des Écritures qui se rapportent à Dieu, mais ils lui ont attribué directement les passages de ces divins livres qui ne peuvent convenir qu'à Dieu : entre autres, ceux de l'Ancien Testament où la grandeur et la majesté divines sont décrites avec le plus de magnificence et de vérité, et ceux du Nouveau que les plus habiles adversaires de la divinité de Jésus-Christ reconnaissent ne pouvoir concerner que le Dieu unique et véritable. Non-seulement, enfin, ils attribuent à Jésus-Christ, selon sa nature supérieure, quelques-unes des opérations et des perfections divines; mais ils s'accordent tous à le proclamer le créateur et le conservateur de toutes choses, et à professer qu'il est impeccable, immuable, impassible, immense, tout-puissant. De bonne foi, à moins qu'ils ne fussent avertis qu'il ne fallait attacher à ce langage qu'une valeur de convention, qu'un sens métaphorique, les fidèles qui recevaient les lettres de ces docteurs, qui lisaient leurs discours et leurs traités, pouvaient-ils ne pas y voir une profession éclatante de la vraie divinité de Jésus-Christ?

II. Secondement. Dans ces divers écrits, les Pères pro-

1. V. le livre IIIe de cette Histoire, c. IX, X.

fessent cette vérité, sans affectation, comme sans restriction et sans réserve. Ils ne s'appliquent pas à justifier leurs assertions à cet égard, comme si l'on pouvait élever quelque doute sur leurs assertions mêmes ; ils parlent, ils enseignent, comme si leur langage et leur doctrine étaient le langage reçu, la doctrine publique de leur temps ; ce qui prouve que la vérité qu'ils annonçaient était une vérité populaire.

Aussi n'est-ce pas dans des circonstances particulières, mais sans cesse et en toute occasion, qu'ils reviennent sur ce dogme sacré. Souvent c'est en expliquant les passages de l'Écriture qui se rapportent au Sauveur, ou en racontant quelqu'une des circonstances de sa vie ou de sa mort : comme lorsque Origène dit que « les disciples, connaissant la grandeur de la divinité de leur Maître, s'étonnèrent qu'il s'entretînt avec une femme, » et ajoute que « nous aussi, entraînés par l'orgueil, nous méprisons les simples, et nous oublions que Jésus-Christ est le Dieu des pauvres[1] ; » ou lorsque Clément d'Alexandrie, à propos des couronnes qu'on se mettait sur la tête, rappelle que le peuple juif a couronné Jésus-Christ d'épines, et dit qu'en cela il a montré son ignorance, « qu'il n'a pas connu Dieu, qu'il a renié le Seigneur, qu'il a persécuté Dieu lui-même[2]. » Tantôt, c'est pour faire sentir, par la considération de la divinité du Sauveur, la prééminence de la loi et de l'Église chrétienne sur l'économie judaïque ; et c'est ce que nous avons vu dans saint Clément pape, dans saint Barnabé, dans Hermas ; ou pour montrer l'accord des deux alliances, malgré cette supériorité, comme lorsque Archélaüs disait, dans sa dispute avec Manès : « Vous voyez comment Moïse et Jésus-Christ se donnent les mains, quoique l'un ne soit que prophète, l'autre le Fils bien-aimé, que le premier soit serviteur et que

1. Θαυμάζουσί γε καὶ οἱ μαθηταὶ ἐπελθόντες προτεθεωρηκότες τὸ μέγεθος τῆς ἐν αὐτῷ θεότητος, καὶ θαυμάζουσι τίνα τρόπον ὁ τηλικοῦτος μετὰ γυναικὸς ἐλάλει· ἡμεῖς δὲ... οὐ γινώσκομεν ὅτι ταπεινῶν ἐστιν ὁ Θεός, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. XIII, n. 28. Opp., t. IV, p. 238.

2. Οὐκ εἶδεν τὸν Θεόν· τὸν Κύριον ἠρνήσατο.... ἐδίωξεν τὸν Θεόν. *Pæd.*, l. II, c. VIII, p. 214.

le second soit le maître ; et, bien qu'il soit vrai que la gloire de Jésus-Christ surpasse celle de Moïse, comme le seigneur est au-dessus du serviteur, il ne faut pas pour cela mépriser la gloire de Moïse [1]. » Tantôt c'est pour justifier quelque point de la doctrine chrétienne contesté par les hérétiques, et c'est ce que fait souvent saint Irénée. Il se sert du dogme de la divinité de Jésus-Christ pour prouver que le nom de Dieu ne doit être donné à aucune créature, et que Dieu est par lui-même le créateur de toutes choses. Il s'en sert en d'autres endroits pour établir, par l'incarnation du Verbe, la résurrection de la chair. Il voit même, dans cet auguste mystère, un moyen infaillible et comme universel pour renverser toutes les erreurs des gnostiques. « Souviens-toi, dit-il en terminant un des chapitres de son grand ouvrage, souviens-toi donc, ô mon bien-aimé, que tu as été racheté par la chair et rétabli par l'effusion du sang de Notre-Seigneur ; et en admettant l'avénement en chair du Fils de Dieu, en confessant qu'il est Dieu, et croyant fermement aussi qu'il est homme, en usant avec cela des démonstrations renfermées dans les Écritures, tu renverseras tous les systèmes des hérétiques qui ont été inventés depuis [2]. »

III. Troisièmement. Si les Pères de l'Église primitive invoquaient souvent le dogme de la divinité de Jésus-Christ dans un intérêt dogmatique, ils le présentaient plus souvent encore comme un des principaux fondements des devoirs des chrétiens, comme nous fournissant les motifs les plus puissants de les remplir. Se proposent-ils d'établir l'importance

1. Vides quomodò (Moyses et Jesus) dexteras sibi invicem tradunt, quamvis alter propheta, alter verò Filius sit dilectus, alter fidelis famulus, alter verò Dominus agnoscatur. *Disp. cum Man.*, n. XLI. Si Dominus meus Jesus Christus præcessit in gloriâ Moysen, tanquàm Dominus famulum, non ideò respuenda est gloria Moysis. *Ibid.*, n. XLIII.

2. Memor igitur, dilectissime, quoniam carne Domini nostri redemptus es, et sanguine ejus redhibitus, et *tenens caput ex quo universum corpus Ecclesiæ compaginatum augescit* (Col. II, 19), hoc est carnalem adventum Filii Dei et *Deum* confitens, et hominem ejus firmiter accipiens, utens etiam his ostensionibus quæ sunt ex Scripturis, facilè evertes, quemadmodùm demonstravimus omnes eas quæ posteà affictæ sunt, hæreticorum sententias. L. V, c. XIV, n. 4.

et la dignité de la foi et de la loi chrétienne en général, ils répètent sans cesse que notre maître est le Verbe de Dieu, la vérité même et le Dieu de toutes choses. C'est ce que nous lisons à chaque page dans Clément d'Alexandrie. Descendant dans le détail de la vie, veulent-ils faire sentir aux fidèles le devoir, qui leur est imposé, de conserver leur corps et leur cœur purs, ils leur rappellent qu'ils sont les temples de Dieu et de Jésus-Christ; nous l'avons vu dans saint Ignace, dans saint Cyprien, et on le trouve partout. Faut-il leur fournir le moyen le plus puissant pour parvenir à cette pureté parfaite, ils leur disent que le chrétien doit respecter en tout lieu le Verbe qui est partout, parce que le seul moyen qu'ait l'homme d'éviter les chutes, c'est d'être persuadé en tout temps que Dieu lui est présent[1]. Croient-ils qu'il soit à propos, pour porter les peuples à la réciter avec plus de piété, de relever l'excellence de l'Oraison dominicale, « Dieu seul, disent-ils, a pu nous apprendre comment il veut être prié. Dictée par lui, et animée de son esprit quand elle sortait de sa bouche divine, cette prière a le privilége propre de monter au ciel; et en priant comme nous l'a enseigné notre maître, qui est Dieu, nous prions Dieu d'une manière qui lui est certainement agréable, puisque nous lui adressons la prière qui lui appartient[2]. »

S'ils les exhortent à la patience, ils leur rappellent que Dieu lui-même a consacré cette vertu en souffrant de mille manières[3]. Pour leur persuader la charité à l'égard des pauvres, ils leur disent, par allusion aux paroles bien connues du Sauveur : « Partagez vos revenus avec le Seigneur

1. Αἰδεῖσθαι χρή... ἐν δὲ ταῖς ἐρημίαις, ἑαυτούς· πανταχοῦ δὲ τὸν Λόγον, ὅς ἐστι πανταχοῦ..... : οὕτως γὰρ μόνον ἀπτώς τις διαμένει, εἰ πάντοτε αὐτῷ συμπαρεῖναι νομίζοι τὸν Θεόν. Clem. Alex., *Pæd.*, l. III, c. V, p. 273.

2. Deus solus docere potuit ut se vellet orari. Ab ipso igitur ordinata religio orationis, et de spiritu ipsius jam tunc cùm ex ore divino ferretur, animata, suo privilegio ascendit in cœlum commendans Patri quæ Filius docuit. Tertull., *de Orat.*, c. IX. Oremus itaque, fratres dilectissimi, sicut magister Deus docuit. Amica et familiaris oratio est Deum de suo rogare, ad aures ejus ascendere Christi oratione. S. Cypr., *de Orat. Dom.*

3. Tertull., *de Pat.*, c. II, III, et S. Cyp., *de bon. pat.* suprà.

votre Dieu [1] ! » Ils ne connaissent pas de moyen plus propre à leur inspirer les sentiments de la vraie humilité que de leur montrer Jésus-Christ, « le sceptre de la magnificence divine, et qui pouvait demeurer dans la gloire qui lui est naturelle, s'abaissant jusqu'à se faire homme et à mourir d'une mort honteuse [2]. » Et, pour les porter à fuir le luxe et la somptuosité dans les repas : « Voyez, leur disent-ils : le Seigneur « a pris sa nourriture dans un plat vil, et il a lavé les pieds « de ses disciples ; et toujours il a été sans faste, lui qui est « le Dieu et le Seigneur de toutes choses [3]. »

Ainsi le dogme de la divinité de Jésus-Christ se mêle à toutes les exhortations, à tous les enseignements ; il revient à chaque instant dans la bouche et sous la plume des Pères de l'Église primitive. Ce n'est pas seulement alors qu'ils se proposent de louer Jésus-Christ ou de relever le bienfait de la rédemption, qu'ils attribnent au Sauveur le nom, les opérations, les perfections incommunicables de la divinité ; c'est partout, dans tous leurs discours, dans tous leurs livres ; et l'on voit bien, en les lisant, que c'est le sentiment qui animait toute leur vie !

IV. Du reste, et nous finissons par cette observation, les anciens docteurs, dans leurs assertions relatives à la divinité de Jésus-Christ, ne parlent pas comme si elles avaient besoin d'être expliquées pour être bien comprises ; et lorsque, forcés par les controverses soulevées de leur temps, ils expliquent ce dogme, leurs explications n'ont rien de semblable à celles qu'en ont données les ariens anciens et modernes. Jamais ils ne se demandent comment, Jésus-Christ étant homme, il est devenu Dieu ; souvent ils exposent pourquoi, étant Dieu, il a consenti à devenir homme. Aucun n'a regardé le Sauveur comme un homme divinisé, tous comme un Dieu qui s'est uni à une nature humaine. Nulle part, ils ne prétendent

1. Redditus tuos divide cum Domino Deo tuo, fructus tuos partire cum Christo. S. Cypr., *de Op. et El.*

2. Clem. Rom *ad Cor.*, Ep. I, n. XVI.

3. Ὁ ἄτυφος Θεὸς καὶ Κύριος τῶν ὅλων. Cl. Alex., *Pæd.*, l. II, c. III, p. 190.

qu'on puisse comprendre cette vérité ; mais ils veulent toujours qu'on la croie. Jamais, en s'adressant aux fidèles, ils ne s'expriment sur ce sujet avec hésitation, avec réserve, ou en empruntant des formes de langage qui indiquent un sens caché et métaphorique. Rien donc, dans leurs discours, ne trahit l'exagération, rien ne fait soupçonner la figure; tout, au contraire, tend à faire entendre qu'ils prennent leurs propositions dans le sens littéral, rigoureux, qui se présente naturellement à l'esprit, et c'est ainsi que les prennent ceux auxquels ils s'adressent.

L'exposé du second fait général que nous avons signalé va nous convaincre qu'ils ont été compris, et que, comme ils enseignaient clairement, les fidèles qui les écoutaient croyaient formellement la parfaite divinité de Jésus-Christ.

CHAPITRE XIII.

Second fait général. Les fidèles des premiers siècles, soit en particulier, soit dans leurs assemblées religieuses, confessaient que Jésus-Christ était Dieu, et lui rendaient les honneurs divins.— Adoration de Jésus-Christ.— Hymnes à Jésus-Christ. Cantique des vierges. Dans toutes ces hymnes est proclamée sa divinité.

I. Passons donc à l'exposé et à l'examen consciencieux du second fait. D'abord, il résulte évidemment du premier. Car, sans doute, la croyance des fidèles était conforme à l'enseignement des pasteurs, et leurs pratiques religieuses devaient naturellement exprimer cette croyance. Mais nous n'avons pas à nous en tenir, sur ce point, à de simples inductions; et comme nous possédons des monuments nombreux qui témoignent directement de la croyance et des pratiques religieuses des premiers fidèles relativement à Jésus-Christ, il est de notre devoir d'invoquer leur témoignage.

En général, tous ces monuments attestent que les premiers chrétiens adoraient Jésus-Christ. Sans revenir sur les passages que nous avons cités, alors que nous traitions du culte de la Trinité en général, et qui suffiraient bien à certifier ce

fait, il nous en reste un grand nombre d'autres que nous n'avons pas rapportés, et qui ne sont pas moins remarquables. Saint Justin dit expressément, dans sa seconde Apologie, que les chrétiens adorent avec Dieu, ou après Dieu, le Verbe Fils du Dieu ineffable[1]. Clément d'Alexandrie, dans un bel endroit de son Exhortation aux Gentils, invitant les païens à croire en Jésus-Christ, leur disait : « Croyez, ô hommes, à celui qui est homme et Dieu ! croyez, ô hommes, à « celui qui a souffert et qui est adoré comme étant le Dieu véritable[2]. » Tertullien prouve, contre les Juifs, que Jésus-Christ est le Messie, parce que partout on croit en lui, partout on l'adore[3]. Saint Cyprien dit, à son tour, que Dieu a ordonné que son Fils fût adoré[4]. Origène ne se contente pas de dire que Jésus-Christ doit être adoré, et d'en donner la raison, en ajoutant que c'est à cause du Verbe de Dieu qui est en lui[5] ; mais il affirme ce fait, que les chrétiens adoraient en Dieu le Père et le Fils, le Père de la vérité et le Fils qui est la vérité[6]. Enfin, dans les *Constitutions apostoliques*, où l'on répète si souvent que Dieu seul doit être adoré par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit, on rapporte quelque part que le prêtre, après avoir adoré le Père tout-puissant, adore le Dieu Fils unique[7].

Ce que nous avons à dire sur le même sujet, dans le livre suivant, nous permet de ne pas insister davantage sur les preuves d'un fait qui n'est pas contesté. On lira cependant encore avec intérêt ce qui se passa lors du martyre de saint Polycarpe, et l'on y trouvera un témoignage bien précieux

1. Τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου Θεοῦ Λόγον μετὰ τὸν Θεὸν προσκυνοῦμεν. S. Just., *Apol.* II, n. 13.

2. Προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι. n. x, p. 84.

3. Ubique creditur, ubiquè adoratur. *Adv. Jud.*, c. VII.

4. Præcepit Filium suum adorari. *De Bon. pat.*

5. Ὁ... Χριστὸς προσκυνητὸς διὰ τὸν ἐν αὐτῷ Λόγον Θεοῦ. *In Ps.* XCVIII. Opp., t. II, p. 780.

6. Ἕνα οὖν Θεόν... τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν θεραπεύομεν... — Θρησκεύομεν οὖν τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸν Υἱὸν τὴν ἀλήθειαν. *C. Cels.*, l. VIII, n. 12.

7. Προσκυνεῖ αὐτὸν τὸν μονογενῆ Θεόν. *Const. ap.*, l. VII, c. XLIII.

relativement au culte de Jésus-Christ dans le second siècle. Nous en empruntons le récit à l'un des monuments les plus authentiques et les plus beaux de l'antiquité chrétienne, à la lettre encyclique que l'Église de Smyrne adressa à toutes les autres Églises, à l'occasion du martyre de son évêque. Voici le fait. Après la mort de saint Polycarpe, les Juifs cherchèrent à persuader au proconsul romain de ne pas livrer aux chrétiens les cendres de l'illustre martyr, « de peur, ajoutèrent-ils, qu'abandonnant le Crucifié, ils ne commencent à adorer Polycarpe [1]. » Le fait de l'adoration de Jésus-Christ était donc bien public au second siècle, puisque les Juifs eux-mêmes en étaient instruits. Quant à la crainte qu'ils paraissaient éprouver de voir une nouvelle superstition succéder au culte du Sauveur, voici les réflexions de l'Église de Smyrne : « Les insensés ! qui ignorent que nous ne pouvons « ni abandonner Jésus-Christ, ni rendre le culte divin à un « autre qu'à lui. Car, pour Jésus-Christ, nous l'adorons « parce qu'il est le Fils de Dieu. Mais, pour les martyrs, « nous les environnons de l'amour qui leur est dû comme « étant les disciples et les imitateurs du Seigneur [2]. » Telles étaient donc la croyance et la pratique publique de l'Église primitive. Elle honorait les martyrs, elle vénérait leurs restes mortels ; mais elle réservait l'adoration à Jésus-Christ. Et afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens de cette adoration, les mêmes auteurs qui attestent ce fait, nous disent que les chrétiens adorent Jésus-Christ parce qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe Fils du Dieu ineffable, le Dieu Fils unique ; qu'on l'adore comme étant le Dieu vivant, qu'on l'adore avec son Père, parce qu'il est la vérité, et que son Père est le Père de la vérité.

II. Ce culte, cette adoration de Jésus-Christ, se traduisait

1. Μή, φησίν, ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον, τοῦτον ἄρξονται σέβειν. Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. XV.

2. Ἀγνοοῦντες ὅτι οὔτε τὸν Χριστόν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα,... οὔτε ἕτερόν τινα σέβειν· τοῦτον μὲν γὰρ Υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ Κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως. *Ibid.*

de plusieurs manières dans l'Église primitive, et spécialement par des hymnes et par des prières.

Pour peu qu'on soit versé dans les antiquités chrétiennes, on sait que les premiers fidèles, à l'exemple de Jésus-Christ[1], et conformément à l'avis de saint Paul[2], dans leurs maisons et dans leurs assemblées religieuses chantaient ou récitaient des psaumes et des hymnes. Les monuments nombreux qui attestent ce fait nous attestent, en même temps, que l'objet ordinaire de ces hymnes était de célébrer les mystères de Jésus-Christ, de le louer avec son Père, d'y proclamer et d'y invoquer sa divinité. Tout le monde connaît la lettre de Pline à Trajan où il raconte, sur le rapport des chrétiens eux-mêmes, « qu'ils avaient coutume, à un jour marqué, de s'assembler avant le lever du soleil, et de chanter alternativement des hymnes à Jésus-Christ comme à un Dieu[3]. » Origène rend un témoignage éclatant de ce fait dans son ouvrage contre Celse : « Nous chantons, dit-il, des hymnes à Dieu seul et à son Fils unique, le Verbe, qui est aussi Dieu[4]. » Tertullien, qui, de tous les écrivains des premiers siècles, est celui qui nous initie le mieux au secret des pratiques religieuses de la famille chrétienne, nous en montre les chefs « chantant à l'envi des hymnes et s'excitant mutuellement à louer leur Dieu ; » et il nous fait aussi clairement entendre que le Dieu qui est l'objet de ces cantiques et de ces prières, c'est Dieu le Père et Jésus-Christ son Fils, alors que, parlant de la femme chrétienne qui serait unie à un époux païen, il dit : « Que lui chantera son mari, ou que lui chantera-t-elle elle-même? Où sera la mention de Dieu? où l'invocation du Christ[5] ? » Dans son livre des Spectacles,

1. *Matt.* XXVI, 30.

2. *Eph.* V, 19. *Col.* III, 16.

3. Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpæ suæ,... vel erroris, quòd essent soliti stato die antè lucem convenire, carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem. Plin.. *Ep.*, l. X, ep. 97, *ad Traj.*

4. Ὕμνους γὰρ εἰς μόνον τὸν ἐπὶ πᾶσι λέγομεν Θεόν, καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Λόγον καὶ Θεόν. *C. Cels.*, l. VIII, n. 67.

5. Sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuò provocant quis meliùs Deo

il nous apprend encore que « c'était la coutume de donner la louange *dans tous les siècles* à Dieu et au Christ [1]. » Avant lui, Clément d'Alexandrie, comparant, dans son Exhortation aux Gentils, le culte chrétien aux pompes du paganisme, représentait, dans l'initiation aux mystères sacrés, les chœurs formés par les « filles de Dieu qui chantent, dit-il, les vé- « nérables orgies du Verbe [2] ; » et il terminait son Pédagogue par une hymne tout appropriée à Jésus-Christ considéré comme notre pédagogue, et où, dans plusieurs strophes, il exprime clairement sa divinité. « O roi des saints, lui dit-il, « Verbe qui maîtrisez tout, ô saint, conduisez vos brebis « raisonnables. — Voix céleste, Verbe perpétuel, Éon im- « mense, infini, lumière éternelle, auteur de la vertu [3], » venez-leur en aide. Et, après avoir invité les fidèles à chanter des louanges simples, des hymnes sincères au Christ-Roi, il termine par ces mots : « Chœur de paix, ô enfants du Christ, « peuple modeste, louons ensemble le Dieu de la paix [4]. »

Clément d'Alexandrie n'est pas le seul écrivain qui, dans l'antiquité ecclésiastique, ait composé des chants sacrés en l'honneur de Jésus-Christ. L'évêque Népos a été loué par Denis d'Alexandrie pour ceux qu'il avait composés [5]. Il est probable que saint Hippolyte de Porto en avait fait aussi [6]. Saint Basile parle d'une hymne du martyr Athénogène, comme d'une œuvre connue et justement célèbre [7]. Ce martyr était contemporain de Clément d'Alexandrie. C'est à cette époque qu'on doit rapporter l'hymne du soir où les fidèles,

suo cantet. *Ad Ux.*, l. II, c. IX. Quid maritus suus illi, vel marito quid illa cantabit ?... Quæ Dei mentio ? Quæ Christi invocatio ? *Ibid.*, c. VI.

1. Quale est.... εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omninò dicere, nisi Deo et Christo ? *De Spect.*, c. XXV.

2. Ἀλλ' αἱ τοῦ Θεοῦ θυγατέρες... τὰ σεμνὰ τοῦ Λόγου θεσπίζουσαι ὄργια. *Coh. ad G.*, c. XII, p. 92.

3. Ὁδὸς οὐρανία — Λόγος ἀέναος — Αἰὼν ἄπλετος — Φῶς ἀΐδιον — Ἐλέους πηγή. — Ῥεκτὴρ ἀρετῆς. *Pæd. in f.*, p. 312, 313.

4. Ψάλωμεν ὁμοῦ Θεὸν εἰρήνης. *Ibid.*

5. Eus., *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXIV.

6. Opp., t. I, p. 85, 86.

7. S. Bas., *de Spir. S.*, c. XXVIII.

allumant les lampes, disaient : « Lumière joyeuse de la gloire « sainte du Père immortel, fils pur du Père saint, ô Jésus-« Christ, voyant la lumière du soir, nous louons et le Père « et le Fils et le Saint-Esprit de Dieu [1], » et au moins une partie de la doxologie majeure du matin que des savants attribuent à saint Hippolyte de Porto [2], et que nous rapporterons plus tard. Dans la seconde moitié du troisième siècle, saint Méthode, animé du même esprit, vers la fin de son *Banquet des dix Vierges,* adressait au Sauveur une hymne où la vierge chrétienne, le considérant comme son époux, lui dit entre autres choses : « J'ai renoncé à ma patrie, par « amour pour votre beauté, ô Dieu-Verbe ! Vous êtes tout « pour moi, ô Christ ! vous êtes l'auteur de la vie. Salut, « lumière qui ne se couche pas, le chœur des vierges vous « appelle. Fleur parfaite, charité, grâce, sagesse, Verbe [3] ! » Puis elle représente Abel, Joseph, la fille de Jephté, Judith, Suzanne, Jean-Baptiste et Marie comme chantant à Jésus le refrain du cantique des Vierges : « Je me conserve chaste « pour vous, et, tenant à la main une lampe brillante, ô « époux, je vais au-devant de vous [4]. » Ces paroles sont d'autant plus remarquables, que saint Méthode établit, dans le même ouvrage, par la bouche de l'une des vierges qu'il met en scène, que, par le vœu de chasteté, l'homme « est « entièrement consacré à Dieu [5]. » C'est, du reste, la doctrine constante de l'antiquité ecclésiastique; et les Pères disent indifféremment que « les vierges sont les épouses de « Dieu, qu'elles sont belles et vierges pour Dieu, qu'elles « ont fait à Dieu le sacrifice de leur corps ; » et que « les « vierges sont mariées à Jésus-Christ, qu'elles lui ont con-

1. Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου Πατρός, οὐρανίου, ἁγίου, μακάριος, Ἰησοῦ Χριστέ· ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δύσιν, κ. τ. λ. V. ap. Bingh., *Orig. eccl.*, l. XIII, c. XI, § V.

2. V. S. Hipp., Opp., t. 1, p. 86.

3. Πάντα γὰρ σύ μοι αὐτός, σὺ Χριστὲ τυγχάνεις... Ζωῆς χοραγός, Χριστὲ τυγχάνεις. Χαῖρε φῶς ἀνέσπερον... *Conv.* sub fin.

4. Ἁγνεύω σοι, κ. τ. λ. *Ibid.*

5. *Conviv.*, Orat. V. passim.

« sacré leur chair, et qu'elles se sont offertes à lui [1]. » La consécration virginale, qui est la perfection de la consécration du baptême, le sacrifice le plus entier, l'hommage le plus saint que l'homme puisse offrir à la divinité, avait donc également pour objet, dans l'Église primitive, Dieu et Jésus-Christ.

A l'exemple des orthodoxes, les hérétiques composèrent des hymnes pour propager leurs erreurs. Tertullien parle de celles de Valentin, saint Éphrem de celles de Bardesanes, saint Épiphane de celles d'Hiéracas, saint Augustin de celles des donatistes. Tout le monde a entendu parler de la Thalie d'Arius. La multiplication de ces sortes de compositions, et l'abus qu'en faisaient les hérétiques, portèrent les Pères du concile de Laodicée à proscrire l'usage des hymnes qui, composées par des particuliers, n'étaient pas reconnues par l'autorité ecclésiastique.

Sans entrer dans plus de détails, il demeure constant que, dès l'origine du christianisme, des psaumes et des cantiques étaient chantés, soit dans les réunions particulières, soit dans les assemblées des fidèles, en l'honneur de Jésus-Christ. Il ne l'est pas moins que, dans ces hymnes, on proclamait sa divinité. Aussi le prêtre romain Caïus réfutait-il, au commencement du troisième siècle, l'hérésie d'Artémas par l'autorité de ces compositions. « Les psaumes et les hymnes des « frères, écrits depuis le commencement par les fidèles, « louent le Christ, le Verbe de Dieu, en lui attribuant la « divinité [2]. » Par un motif contraire, Paul de Samosate, qui renouvela l'erreur d'Artémas, abolit l'usage de ces

1. Malunt... Deo nubere : Deo speciosæ, Deo sunt puellæ. Tert., l. I, *ad Ux.*, c. IV. Tantam oblationem Deo offerimus, ipsius corporis et ipsius spiritûs nostri, ... Illi ipsam naturam consecramus. *De Virg. vel.*, c. XIII. Nupsisti enim Christo : illi tradidisti carnem tuam, illi sponsâsti virginitatem tuam. *Ibid.*, c. XVI. Quæ se Christo dicaverint, et à carnali concupiscentiâ recedentes, tam carne quàm mente se Deo voverint, consummant opus suum... S. Cyp. *de Hab. Virg.*

2. Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII.

hymnes; et c'est un des griefs signalés par le concile qui le condamna.

CHAPITRE XIV.

Second fait général. Suite. Invocation de Jésus-Christ. — Universalité de celle pratique dans l'Église. — Témoignages empruntés à Origène. — Belles prières de Clément d'Alexandrie. — Doxologie majeure.

I. Nous avons dû distinguer la prière, proprement dite, des hymnes qui expriment plus directement la louange, quoique l'invocation s'y rencontre souvent. Ici les témoignages sont plus nombreux encore. Partout, dans toutes les circonstances, Jésus-Christ a été invoqué par les fidèles; partout, depuis l'origine du christianisme, ils ont sollicité le secours de ses grâces. Nous en verrons des preuves bien touchantes, alors que nous parlerons des martyrs. Remarquons, pour le moment, que saint Cyprien, dans une lettre adressée à son clergé et dont le but est de lui apprendre à prier, dit que « d'abord nous devons prier le Seigneur lui-« même, et ensuite satisfaire, par lui, à son Père [1]. » Dans d'autres lettres, il dit, tantôt qu'il « offre des actions de « grâces continuelles à Dieu le Père tout-puissant et à Jésus-« Christ, notre Seigneur et notre Dieu [2]; » tantôt que « nous « devons apaiser Jésus-Christ, notre Seigneur et notre Dieu, « par nos hommages [3], » ou encore, que, dans les sacrifices et dans les prières, « il ne cesse de rendre grâces à Dieu le « Père et au Christ son Fils, notre Seigneur, de le prier et « de lui demander, à lui qui est parfait et le principe de la

1. Primò, ipsum Dominum rogare, tùm deindè per ipsum Patri satisfacere debemus. Ep. VII, *ad Clerum*.

2. Maximas gratias sine cessatione profitemur Deo Patri omnipotenti et Christo ejus Domino et Deo nostro... etc. Ep. XLVII, *ad Cornel.*

3. Christum judicem et Dominum et Deum nostrum promereamur obsequiis nostris. Ep. LX, *ad Episc. Num.*

« perfection, de conserver et de perfectionner dans les mar- « tyrs la glorieuse couronne de leur confession [1]. »

L'invocation de Jésus-Christ était même si fréquente et si universelle, dans l'Église, que les défenseurs de la divinité du Sauveur se servaient de cette pratique pour établir ce dogme sacré: « Si Jésus-Christ n'est qu'un homme, disaient- « ils, comment est-il présent à tous ceux qui l'invoquent, « lui qui est invoqué partout, puisqu'il n'est pas de la nature « de l'homme, mais de la nature de Dieu d'être présent « partout [2]? » Origène, dans son ouvrage contre Celse, fait un raisonnement analogue, quoique dans un autre but: il veut prouver que l'on ne doit pas prier les astres, qu'il regardait cependant comme des êtres animés; et pour cela il s'appuie sur cette considération que, le Christ et Dieu étant partout, ils doivent être invoqués, mais qu'il serait absurde d'invoquer, à leur place, les astres qui ne sauraient être partout [3].

II. Ce raisonnement suffirait seul pour prouver que l'illustre Alexandrin a bien pu avoir une opinion singulière sur un certain ordre de prières, ainsi que nous le disions ailleurs, mais qu'il a reconnu, avec toute l'Église, que la prière proprement dite peut et doit être adressée à Notre-Seigneur Jésus-Christ. En parcourant ses divers ouvrages, on voit Origène reconnaître qu'on peut prier le Verbe seul, et qu'on peut le prier avec son Père; et il nous fournit de nombreux exemples de l'une et de l'autre sorte de prières. Il dit, dans son ouvrage contre Celse, que « tout homme, quel qu'il « soit, doit prier le Verbe qui peut le guérir [4], » et, dans

1. In sacrificiis atque in orationibus nostris non cessantes Deo Patri et Christo Filio ejus, Domino nostro, gratias agere et orare pariter et petere ut qui perfectus est atque perficiens custodiat et perficiat in vobis confessionis vestræ gloriosam coronam. Ep. LVIII, *ad Lucium*.

2. Si homo tantummodò Christus, quomodò adest ubiquè invocatus, cùm hæc hominis natura non sit, sed Dei, ut adesse omni loco possit. *De Trin.*, c. XIV.

3. Ἄτοπον δ' ἐστί, τοῦ πληρώσαντος τὸν οὐρανόν, καὶ τὴν γῆν... ὄντος μεθ' ἡμῶν καὶ πλησίον ἡμῶν τυγχανόντος... ζητεῖν εὔχεσθαι τῷ μὴ φθάνοντι ἐπὶ τὰ σύμπαντα ἡλίῳ, ἢ σελήνῃ, ἤ τινι τῶν ἀστέρων. *C. Cels.*, l. V, n. 12.

4. Ὁ τοιοῦτος εὐχέσθω τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ δυναμένῳ αὐτὸν ἰάσασθαι. *Ib.*, n. 11.

ses homélies sur Jérémie, il veut que « l'âme malade adresse « à Jésus-Christ seul cette prière du prophète : *Guérissez-« moi, Seigneur, et je serai guéri ; sauvez-moi, et je serai « sauvé* [1]. » Souvent, dans ses autres homélies, il adresse à Jésus-Christ des prières pour en obtenir le salut, la grâce ou la lumière [2]. Comme il l'invoque seul, il l'invoque aussi avec son Père. « Il faut, dit-il, prier Dieu seul, et prier aussi « son Fils unique [3]. » Il l'avait fait dans le même ouvrage et ailleurs, car il ouvrait son huitième livre contre Celse par cette invocation : « Que Dieu et le Fils unique, son Verbe, « nous assistent [4] ! » et il termine une de ses homélies sur Ézéchiel en exhortant « les fidèles à prier Jésus-Christ avec « son Père, pour pouvoir porter du fruit [5]. »

III. En parlant et en agissant de la sorte, Origène marchait sur les traces de son maître, Clément d'Alexandrie, qui, dans son Pédagogue, adresse au Père et au Fils la belle prière dont nous rappelons les premiers mots : « Soyez pro-« pice à vos enfants, ô Pédagogue, ô Père conducteur d'Is-« raël, Fils et Père, deux qui êtes un, ô Seigneur [6]. » Il se conformait aussi à l'usage de l'Église de son temps, dont nous avons un monument bien précieux dans l'hymne appelée par les Grecs la Grande doxologie, et par les Latins le Cantique des anges. Dans cette hymne, après avoir invoqué le Père tout-puissant, les fidèles invoquaient le Fils comme nous le faisons encore aujourd'hui en disant : « O Seigneur, « ô Dieu, ô Agneau de Dieu, ô Fils du Père, ô vous qui ef-« facez les péchés du monde, ayez pitié de nous... Parce que

1. Μόνῳ τῷ ἐληλυθότι διὰ τοὺς κακῶς ἔχοντας ἰατρῷ... κ. τ. λ. Hom. XVII, n. 5. Opp., t. III, p. 239, 240.

2. Hom. XIII, *in Exod.*, n. 3. Hom. V, *in Lev.*, n. 5. Hom. XXVI, *in Num.*, n. 3. Hom. XVIII, *in Jerem.*, n. 15. Hom. III, *in Ezech.*, n. 4.

3. Μόνῳ γὰρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ, καὶ προσευκτέον γε τῷ μονογενεῖ. *C. Cels.*, l. VIII, n. 26.

4. Θεὸς δὲ καὶ ὁ μονογενὴς αὐτοῦ Λόγος παρέσται ἡμῖν, ἵνα, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 1.

5. Quibus dictis ut... fructus valeamus afferre... Jesum Christum Dominum nostrum cum Patre suo precemur, cui est gloria..., etc. *In Ezech.*, hom. XII, n. 5. Opp., t. III, p. 400.

6. *Pæd.*, l. III, c. XII. V. le liv. IVe de cette Histoire, c. XVI.

« vous êtes seul saint, seul Seigneur, ô Jésus-Christ[1]. » A vous avec le Père, ou, par vous est au Père, la gloire dans les siècles des siècles.

CHAPITRE XV.

Conclusion de ce livre. — Liaison du premier ordre de faits avec la doctrine du Nouveau Testament sur la personne de Jésus-Christ. — Sur quel fondement les Pères lui ont appliqué les passages de l'Ancien Testament qui regardent le Dieu unique et véritable.

I. Nous ne saurions mieux terminer ce livre que par une considération qui nous montre la liaison des diverses parties qui le composent. On doit commencer à comprendre pourquoi nous avons fait précéder notre exposition de la doctrine publique des premiers siècles sur la divinité de Jésus-Christ, par un coup d'œil sur les enseignements du Nouveau Testament à l'égard de ce dogme. Sans cet aperçu préliminaire, on n'aurait pas vu assez clairement à quoi se rattachent originairement les faits que nous venons d'exposer, comme aussi, séparée de ces faits eux-mêmes, la doctrine du Nouveau Testament ferait moins d'impression sur nos esprits. Car ces faits sont la conséquence naturelle, l'application sensible, la mise en œuvre de cette doctrine. Ce que Jésus-Christ nous enseigne de sa préexistence à son incarnation, et de sa vie dans le sein de Dieu avant la naissance du monde; ce que saint Pierre nous dit de sa double nature, selon la-

1. Κύριε ὁ Θεός, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός. Ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, ἐλέησον ἡμᾶς. V. S. Hipp. Opp., t. I, p. 86. L'auteur du livre VII[e] des *Constitutions apostoliques* reproduit en d'autres termes, cette partie de la doxologie majeure. Mais on ne voit pas comment, l'appliquant au Père, il peut conséquemment terminer le cantique par ces paroles : Ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κ. τ. λ. *Const. Apost.*, l. VII, c. XLVII. Le savant Cotelier (hic) serait tenté, dit-il, de substituer le génitif au nominatif dans les derniers mots de ce membre de phrase; mais on se demandera, dans cette hypothèse, ce que signifiera la phrase entière. « Parce que vous êtes seul saint, seul Seigneur de Jésus, Christ du Dieu de la création. » Peut-on imaginer rien de plus embarrassé, rien de moins naturel que cette leçon ?

quelle il est esprit et chair, et celui dont l'esprit a inspiré les prophètes ; ce que saint Paul nous apprend, qu'il était la pierre spirituelle qui abreuvait au désert les Israélites, qu'il est le Seigneur qu'ils ont tenté, nous l'avons vu reproduit, exprimé de la manière la plus claire, la plus précise, dans saint Barnabé, dans saint Clément pape, dès le premier siècle et sans exception aucune, dans les auteurs du second et du troisième. Cette vérité, que saint Jean et saint Paul ont exprimée plus clairement que les autres, savoir, que tout a été fait par le Verbe Fils de Dieu, et qu'il est le créateur de toutes choses, nous l'avons trouvée dans saint Barnabé, dans Hermas, dans saint Ignace, dans cet ancien prêtre cité par saint Irénée, et puis dans tous les autres Pères, qui l'appellent de concert le Démiurge et l'Auteur de toutes choses. Le nom de Seigneur, de Dieu, donné à Jésus-Christ, indirectement, quoique certainement, par saint Matthieu et par saint Luc, et expressément, et avec des caractères de la plus haute signification, par saint Paul et par saint Jean, nous l'avons remarqué dans saint Barnabé, dans la première épître de saint Clément, dans toutes les lettres de saint Ignace, et, à mesure que les monuments se multiplient, dans tous les ouvrages adressés aux fidèles, dans les chants et les prières des fidèles eux-mêmes, mais dans des termes et sous des formes qui ne permettent pas de douter qu'il ne s'agisse d'une nature vraiment divine et du Dieu unique et véritable. Enfin cette invocation, ce culte de Jésus-Christ, qui fit désigner les premiers chrétiens par ce caractère, *ceux qui invoquent ce nom*, cette adoration enseignée par saint Pierre, par saint Paul, pratiquée par saint Étienne mourant, et que saint Jean nous montre jusque dans le ciel, nous l'avons vue constamment et universellement pratiquée depuis l'origine du christianisme, et comme étant une adoration proprement dite, celle qui est adressée au Dieu vivant et véritable.

II. Nous devons faire la même observation, en ce qui concerne l'attribution faite à Jésus-Christ des passages de l'ancienne Écriture qui regardent Dieu lui-même. Jésus-Christ

d'abord, et après lui saint Pierre et tous les évangélistes, en ont donné le premier exemple. Saint Paul et saint Jean ont étendu cette attribution à un plus grand nombre de passages; et les anciens docteurs après eux ont été si loin, à cet égard, que l'on serait tenté de croire qu'ils se sont laissé entraîner à des applications sans fondement et tout arbitraires. Mais il n'en est rien; et, si l'on y regarde de près, on verra que cette attribution faite à Jésus-Christ de tant de passages de la sainte Écriture, où il est manifestement question du Dieu véritable, est fondée, d'un côté, sur l'exemple des apôtres, de l'autre sur les titres et les fonctions du Sauveur. C'est à l'exemple de saint Jean et de saint Paul, et parce qu'ils regardaient Jésus-Christ comme le créateur de toutes choses, qu'ils lui ont appliqué les passages des Psaumes où il s'agit du Dieu créateur, et ceux où Isaïe fait dire à Dieu lui-même : *Je suis le premier et le dernier, le commencement et la fin*. C'est parce qu'ils croyaient que Jésus-Christ était le Dieu qui devait venir, qu'ils ont interprété de lui ces nombreux oracles d'Isaïe, de Jérémie, de Baruch, d'Habacuc, d'Aggée, de Zacharie et des autres prophètes, où il est dit que *Dieu viendra*, que *Dieu lui-même viendra pour nous sauver*, que *Dieu viendra du Midi*, que *le Dieu unique qui a donné la loi à Jacob a été vu sur la terre, y a conversé avec les hommes;* et les autres de ce genre. C'est parce qu'à la suite de saint Paul, ils regardaient le Verbe divin comme l'auteur de la dispensation judaïque dont Moïse était le ministre, et comme le conducteur du peuple de Dieu au désert, qu'ils lui attribuaient et les paroles magnifiques que Moïse fait dire à Dieu dans son admirable cantique (Deut. XXXII, 12, 39), et le Psaume XCVIII, où se rencontrent des paroles non moins magnifiques. *Le Dieu qui se lève et dissipe ses ennemis, le Dieu qui monte au ciel et répand ses dons sur les hommes*, du Psaume LXVII; *le Seigneur des vertus, le roi de gloire qui franchit les portes éternelles, le Dieu qui monte dans la joie*, des Psaumes XXIII et XLVI; *le Seigneur, le Dieu qui se fait connaître à la terre, et que toute la terre doit*

chanter, d'après les Psaumes CXVII et XCV, est à leurs yeux, par une raison analogue, le Verbe incarné. Mais le titre, la fonction qui a fait attribuer au Sauveur les passages les plus nombreux des anciens livres où il est question du Dieu véritable, c'est son titre, sa fonction de juge suprême des hommes. Car, convaincus que Jésus-Christ devait être le juge de tous les hommes, et si véritablement, qu'il a pu dire lui-même : *Le Père ne juge personne, mais il a donné tout jugement au Fils*, ils devaient, conséquemment à cette conviction, appliquer à Jésus-Christ toutes les parties des anciennes Écritures où il est dit que Dieu jugera la terre, que Dieu est le juge de l'univers. A cet égard, rien n'est plus remarquable que les Psaumes XLIX, XCVI, XCVII, qui ont été rapportés dogmatiquement à Jésus-Christ par toute l'antiquité chrétienne.

III. Ainsi tout s'unit, tout se lie dans la doctrine du christianisme primitif. Les disciples des apôtres, et les hommes apostoliques qui viennent après eux, les Pères de la dernière moitié du second siècle et ceux du troisième, parlent tous le langage qu'avaient parlé les apôtres leurs maîtres, et raisonnent d'une manière non-seulement analogue, mais toute semblable. De leur côté, les chrétiens du second et du troisième siècle pratiquent ce qu'ils avaient vu pratiquer avant eux, et sont fidèles au culte de Jésus-Christ qu'ils avaient reçu de leurs devanciers. On ne voit ni dans cette croyance ni dans ce culte aucune trace d'innovation, aucune interruption, aucune introduction de langage, de rites jusque-là inconnus. Si l'on aperçoit quelque développement, c'est tout au plus un développement organique, régulier, qui naît de l'Église elle-même, des dogmes qu'elle professe, du culte qu'elle observe ; ou plutôt, pour parler exactement, c'est un développement tout extérieur, une application plus vaste de la même doctrine, du même langage, des mêmes raisonnements, des mêmes faits à des circonstances nouvelles.

On le verra plus clairement encore dans le cours des li-

vres suivants, où nous nous proposons de montrer comment la personnalité et la nature divine du Verbe ont été professées, puis défendues, enfin expliquées et entendues dans les trois premiers siècles de notre ère.

LIVRE HUITIÈME.

De la seconde Personne de la sainte Trinité. — Foi publique de l'Église primitive sur le Verbe, fils de Dieu. — Second ordre de faits. Confession des martyrs. Profession des apologistes. Controverses avec les païens et les Juifs.

CHAPITRE I.

Confession des martyrs. — Force de leur témoignage. — Jésus-Christ Dieu, le Dieu des chrétiens, le Dieu véritable, le Dieu de toutes choses. — Les martyrs non-seulement proclament, mais ils défendent sa divinité.

I. Nous avons vu, dans le livre précédent, l'existence personnelle et la divinité du Verbe proclamées dans un ordre de faits relatifs à la croyance et au culte intérieur des premiers fidèles. Nous devons nous occuper, dans celui-ci, de la profession extérieure que l'Église primitive a faite de cette vérité dans les rapports qu'elle a eus avec les Juifs et les païens, pendant le cours de la grande lutte qu'elle a soutenue contre eux. Car il y a cette différence entre le mystère de la sainte Trinité et celui de la divinité de Jésus-Christ qui en fait partie, que, tandis que le mystère de la Trinité était un des mystères réservés aux fidèles et soumis à la discipline du secret, le dogme de la divinité de Jésus-Christ était annoncé constamment aux païens et aux Juifs, et en était connu. Non sans doute que l'Église expliquât toujours cette auguste vérité à ses adversaires, avec la dernière précision : ils n'étaient pas préparés à l'entendre ; mais elle la proclamait fréquemment et assez clairement devant eux, pour qu'en la comparant avec sa doctrine publique sur l'unité de Dieu, ils ne dussent pas se méprendre sur le sens qu'elle y attachait. Quoi qu'il en soit, cette profession publique de sa foi sur la

divinité de Jésus-Christ, de la part de l'Église primitive, est un fait certain et incontesté. Mais, pour en saisir la vraie signification et en apprécier la portée dogmatique, il faut l'examiner de près et dans toutes les circonstances où il s'est produit, c'est-à-dire dans les confessions des martyrs, dans les déclarations des apologistes, dans la controverse que l'Église a soutenue pendant trois siècles, en faveur de cette vérité, contre les efforts réunis des païens et des Juifs.

Parlons d'abord de la confession des martyrs. Il est évident que leur témoignage a une force et une valeur qui lui sont propres. Car, si leur courage et leur dévouement pour Jésus-Christ ne leur permettaient pas de dissimuler la foi qu'ils avaient en lui et de diminuer en rien sa gloire, leur amour pour la vérité, leur zèle pour l'honneur du Dieu vivant, ne leur permettaient pas non plus d'exagérer cette gloire et de la relever aux dépens de celle de Dieu même. Ils n'ignoraient pas, d'ailleurs, qu'ils étaient comme les représentants privilégiés de la société chrétienne auprès de l'État qui la persécutait ; qu'ils devaient donc à l'autorité publique de ne pas l'induire en une erreur qui se traduisait par un crime, et qu'ils devaient aussi à l'Église de ne pas compromettre son existence par des exagérations dangereuses et mensongères. En un mot, dans les circonstances où ils se trouvaient, il était de leur devoir de ne pas employer un langage humainement inintelligible, et de prendre dans leur sens naturel les termes dont ils se servaient. Écoutons donc ces généreux confesseurs, ces vénérables athlètes de notre foi.

II. On sait, et nous l'avons vu ailleurs, combien ils étaient jaloux de la gloire du Dieu unique, comme ils se refusaient à faire partager son nom et son culte aux créatures, quelque excellentes qu'elles puissent être. Eh bien, sans cesse ils donnent à Jésus-Christ le nom de Dieu et lui rendent les honneurs divins.

Au commencement du second siècle, sainte Symphorose regarde comme le plus grand des biens « d'être offerte avec ses

« enfants comme une hostie à Dieu [1] ; » et ce Dieu, ainsi qu'elle s'en explique elle-même devant son juge, c'est Jésus-Christ. « Vos dieux, lui dit-elle, ne peuvent me recevoir en « sacrifice ; mais si je suis brûlée pour le nom du Christ « mon Dieu [2], je redouble le supplice de vos démons. » Cinquante ans plus tard, saint Épipode de Lyon, expliquant la vraie croyance chrétienne à ceux qui reprochaient aux chrétiens d'adorer un crucifié, leur disait que, « par un « ineffable mystère, Jésus-Christ est également Dieu et « homme [3]. » Dans le siècle suivant, un soldat chrétien refusait de recevoir le symbole de la milice, en disant : « J'ai « en moi le signe du Christ mon Dieu [4] ; » et un célèbre diacre espagnol, saint Vincent, proclamait, dans sa glorieuse confession, « Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu [5]. »

Ce n'est pas tout. Les martyrs ne se contentent pas de donner à Jésus-Christ le nom de Dieu ; ils déclarent qu'il est le Dieu qui habite en nous, le Dieu véritable, le Dieu créateur de toutes choses, le Dieu tout-puissant. Dans l'interrogatoire que Trajan fit subir à saint Ignace, il l'appela mauvais génie. « Personne, reprit l'évêque d'Antioche, n'a « le droit d'appeler *mauvais génie* Théophore, celui qui « porte Dieu en lui-même. — Et qui est-ce Théophore ? — « Celui qui a Jésus-Christ dans le cœur. — Tu portes donc « en toi le Crucifié ? — Oui, car il est écrit, *J'habiterai et je « marcherai en eux* [6]. » Sous le règne d'Antonin, un des fils de sainte Félicité disait, dans le cours de sa confession :

1. Undè mihi tantùm boni, ut ego merear cum filiis meis offerri hostia Deo ? — Pass. *S. Symph.*, n. II. Ap. Ruinart, *Act. Sinc.*, ed. in 4°, p. 11.

2. Si pro nomine Christi Dei mei incensa fuero, illos dæmones tuos magis exuro. *Ibid.*

3. Sempiternum... D. N. Jesum Christum, quem crucifixum memoras, resurrexisse non nosti, qui, ineffabili mysterio, homo pariter et Deus, etc. Pass. *SS. Epip. et Alex.*, n. V. *Ibid.*, p. 64.

4. Jam habeo signum Christi Dei mei. Pass. *S. Maximil.*, n. II. *Ib.*, p. 310.

5. Deum et Dominum nostrum. Pass. *S. Vincent.*, n. VI. *Ibid.*, p. 393.

6 Τραϊανὸς εἶπεν· Καὶ τίς ἐστιν θεοφόρος; Ἰγνάτιος ἀπεκρίνατο· Ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις... Τραϊανὸς εἶπεν· Σὺ οὖν ἐν ἑαυτῷ φέρεις τὸν σταυρωθέντα; Ἰγνάτιος εἶπεν· Ναί· γέγραπται γάρ, κ. τ. λ. Martyr. *S. Ignat.*, n. II. *Ib.*, p. 696, 697.

« Tous ceux qui ne confessent pas que Jésus-Christ est le Dieu véritable, seront précipités dans le feu éternel [1]. » Un des martyrs de Lampsaque, pendant la persécution de Dèce, refusant d'offrir des sacrifices à Vénus, « C'est, disait-il, au « Dieu vivant et véritable, le Christ, le roi des siècles, qu'il « nous faut offrir un sacrifice de prières et de louanges [2]. » Le prêtre Saprice, dont la première confession avait été si belle, et dont la fin fut si malheureuse, avait fait cette déclaration devant ses juges : « Pour nous, chrétiens, nous « avons pour roi Jésus-Christ, parce qu'il est le Dieu véri- « table, et le créateur du ciel, de la terre, de la mer et de « tout ce qu'ils renferment [3]. » C'est par suite de la même conviction, que les martyrs Lucien et Marcien appelaient Jésus-Christ le « Dieu de toutes choses [4] ; » et que l'évêque Achate déclarait « qu'il ne pouvait pas renier son Dieu, et « ne pas obéir à ce Dieu très-puissant dont la vertu s'étend « jusqu'à l'éternité [5]. » C'est aussi cette haute idée de la dignité de Jésus-Christ qui faisait dire à saint Justin, le célèbre apologiste, que « n'étant qu'un homme, il n'était pas « capable de parler dignement de sa divinité infinie [6] ; » et plus d'un siècle après, à un autre martyr, que « l'esprit « humain ne peut comprendre la divinité de Jésus-Christ, « ni ne saurait embrasser sa grandeur [7]. »

1. Omnes qui non confitentur Christum verum esse Deum, in ignem æternum mittentur. Pass. *S. Felic.*, n. III. *Ibid.*, p. 23.

2. Oportet ergò me magis Deo vivo et vero, Regi sæculorum omnium Christo, sacrificium offerre orationis. Act. *SS. Petri*, etc., n. I, p. 147.

3. Ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ Χριστὸν τὸν βασιλέα ἔχομεν, ὅτι ἀληθινὸς Θεός ἐστιν καὶ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ θαλάσσης, καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς. Act. *S. Niceph.* n. III, p. 246.

4. Hæc... virginitatem... servat Jesu Christo Deo suo et Deo omnium... Act. *SS. Luc.* et *Marc.*, n. II, p. 152.

6. Mihi præceptum est ne quandò Deum meum negem. Si tu servis homini fragili... quantò magis ego potentissimo Deo obedire debeo, cujus virtus constat in sæcula? et cujus illud est dictum : *qui me denegaverit coram hominibus*, etc. Act. *S. Achat.*, n. III, p. 141.

6. Ἄνθρωπος ὢν μικρὰ νομίζω λέγειν πρὸς τὴν αὐτοῦ ἄπειρον θεότητα. Act. *S. Just.*, Opp., p. 586, B.

7. Ignoratis Christi numen, quod nec comprehendere æstimatio, nec quantùm sit potest humana mens capere. Pass. *S. Phil.*, n. VI, p. 447.

III. En proclamant cette auguste vérité, ils étaient parfois obligés de la défendre. Le mystère du Dieu crucifié était l'objet des dérisions des persécuteurs, qui tantôt sommaient les chrétiens de s'expliquer clairement, tantôt de justifier leur foi, et puis les accusaient d'inconséquence, en ce qu'ils ne voulaient pas adorer les dieux, eux qui adoraient un homme. Ces attaques et ces dérisions des ennemis du christianisme provoquaient ordinairement les déclarations les plus claires, et même de belles défenses de la foi.

Dans la confession de saint Philéas, le juge demande : « Le Christ était-il Dieu? » Le martyr répond : « Oui. » Qu'est-ce qui vous persuade que le Christ est Dieu? Philéas répond que ce sont les miracles de Jésus-Christ, et spécialement sa résurrection après sa mort sur la croix. « Dieu « a donc été crucifié? — Oui, et c'est pour notre salut qu'il « a été crucifié. Il savait qu'il devait mourir, et il a voulu « souffrir pour nous. » Le juge passe alors à une autre question : « Paul était-il Dieu? » Le martyr répond : « Il « était un homme semblable à nous, mais l'esprit divin était « en lui [1]. » Telle était la différence que les martyrs mettaient entre Jésus-Christ et les hommes remplis de l'esprit de Dieu.

Dans sa confession, saint Théodote d'Ancyre s'étend à établir la divinité de Jésus-Christ par les circonstances diverses de sa vie et de ses miracles. Il raconte, entre autres choses, qu'à sa naissance, « les Mages, l'ayant reconnu pour « Dieu, lui offrirent des présents comme à un Dieu ; » et il termine l'énumération de ses miracles, en disant : « Qui « pourrait raconter tous les prodiges qu'il a faits, et par « lesquels il a été prouvé qu'il était Dieu [2] ? »

1. Culcianus dixit : Deus erat Christus? Phileas respondit : Ita. Culcianus dixit : Quomodò persuasus es de eo, quòd Deus esset? Phileas respondit : Cæcos videre fecit... — Culcianus dixit : Est Deus crucifixus? Phileas respondit : Propter salutem nostram crucifixus est... — Culcianus dixit : Paulus Deus erat? Phileas respondit : Non. — Culcianus dixit : Quis ergò erat? Phileas respondit : Homo similis nobis, sed spiritus divinus erat in eo..., etc. — Act. *SS. Phil.* et *Philor.*, n. n. Ruinart, p. 349, 350.

2. Agnito a se Deo, ut Deo munera obtulerunt. — Quis autem possit exequi

Quelquefois, en défendant la divinité de Jésus-Christ, les martyrs étaient obligés d'exposer le mystère de sa double nature, et plusieurs l'ont fait d'une manière admirable. Ainsi saint Victor de Marseille établit devant Maximin, par des preuves solides, que Jésus-Christ est le Dieu véritable [1]. Puis, après avoir montré tout ce qu'il y a de honteux dans le culte des dieux [2], il ajoute : « Avec quel amour, avec « quels sentiments de respect ne devons-nous pas adorer « Jésus-Christ, lui qui, lorsque nous étions ses ennemis, « nous a aimés le premier ; lui qui nous a dévoilé les « fraudes des dieux honteux, et afin de nous en délivrer, « sans amoindrir sa divinité, mais en revêtant notre huma- « nité, demeurant Dieu, s'est fait homme et a apparu au « milieu de nous [3] ? » « Comme elle est riche, poursuit-il « alors entraîné par un saint enthousiasme, comme elle est « riche, cette pauvreté que vous nous objectez ! Comme elle « est forte cette faiblesse qui a guéri toutes les infirmités des « siens ! Comme elle est vivifiante cette mort qui a res- « suscité tant de morts ! Quel est, parmi les dieux, celui qui « lui est semblable ? Quel peut lui être comparé ? *Tous les « dieux des nations sont des démons, mais notre Dieu a fait « les cieux* [4]. » Et, après avoir rapporté d'autres passages de l'Écriture, et entre autres celui-ci qu'il applique à Jésus-Christ, « *Notre Dieu est au-dessus de tous les dieux ; tout ce « qu'il a voulu il l'a fait, dans le ciel, sur la terre et dans « les abîmes* (Ps. CXXXIV, 5), » saint Victor termine par cette belle exhortation : « Obéissez donc au très-saint, au très-

verbis omnia quæ fecit signa et prodigia, quibusque probatus est Deus esse? — Pass. *S. Theod.*, n. XXV. *Ibid.*, p. 366.

1. Jesum Christum verum Deum esse certa publicè ratione confirmans. Pass. *S. Vict.*, etc., n. IV. *Ibid.*, p. 301.

2. N. VII, VIII, p. 302, 303.

3. Illum sane quanta caritate, quanta veneratione dignum est adorare qui, cùm inimici essemus, prior nos dilexit : qui... non suam minuens deitatem, sed nostram vestiens humanitatem, inter nos Deus permanens, homo factus apparuit... *Ibid.*, n. IX, p. 304.

4. Quis deorum huic similis, quis huic comparabilis? Omnes enim dii gentium dæmonia, Deus autem noster cœlos fecit. *Ibid.*

« beau, au très-juste, au tout-puissant créateur qui est aussi « votre ami; si vous adhérez à lui, son humilité vous relèvera, sa pauvreté vous enrichira, sa mort vous vivifiera[1]. » En invoquant de tels témoignages, on n'éprouve qu'un regret, celui de ne pouvoir les rapporter tout entiers; car l'impression qu'ils produisent dans leur ensemble est autrement forte que celle que peuvent faire les extraits les mieux choisis.

CHAPITRE II.

Confession des martyrs. Suite. — Les martyrs qui déclarent ne se sacrifier que pour Dieu, se sacrifient pour Jésus-Christ et s'immolent à lui. — Les martyrs invoquent Jésus-Christ, ils lui rendent grâce, comme à celui qui leur communique une force invincible. — Double fin de cette invocation.

1. Nous trouvons quelque chose de plus touchant encore, et de non moins significatif, dans les Actes des martyrs. Sans cesse dans leurs interrogatoires, et au moment du supplice, ils protestaient qu'ils n'adoraient que le Dieu unique et qu'ils ne se sacrifiaient qu'à lui; et en même temps ils déclaraient hautement qu'ils adoraient Jésus-Christ, qu'ils le portaient dans leurs cœurs, qu'ils mouraient pour lui, qu'ils étaient ses victimes, et que c'était là leur bonheur et leur gloire. Parcourons donc encore ces Actes si glorieux pour l'Église; nous entendrons un des fils de sainte Félicité s'écrier : « Je suis le serviteur de Jésus-Christ, je le confesse « de bouche, je le possède dans mon cœur, je l'adore sans « cesse[2]. » On exhortait saint Polycarpe à mépriser Jésus-Christ : « J'entre, dit-il, dans ma quatre-vingt-sixième année, « toujours dévoué au nom de Jésus-Christ, toujours je l'ai

1. Obedite sanctissimo, pulcherrimo, justissimo, omnipotenti creatori et amico vestro, cujus vos humilitas, si ei acquiescitis, sublimabit, paupertas ditabit, mors vivificabit, etc. *Ibid.*, p. 305.

2. Ego servus Christi sum. Hunc ore confiteor, corde teneo, incessanter adoro. Pass. *S. Felicit.*, n. III, p. 22.

« servi. Comment pourrai-je haïr celui que j'ai adoré, que « j'ai éprouvé, que j'ai toujours cherché à me rendre pro- « pice, mon empereur, le sauveur et le principe de la gloire, « le juge des méchants et le vengeur des justes [1]. » Le célèbre saint Genès parlait un siècle après dans le même sens : « Non, disait-il, il n'y a pas de roi, hors celui que j'ai vu ; « aussi je l'adore, je lui rends mon culte, et pour ce culte je « serais tué mille fois que je serais toujours à lui. Les tour- « ments ne peuvent m'ôter le Christ de la bouche, ils ne « peuvent m'ôter le Christ du cœur ; car je me repens vive- « ment d'avoir erré, d'avoir abhorré ce nom saint, et d'être « venu si tard adorer le roi véritable [2]. »

Des circonstances particulières qui se présentaient dans le cours de ces grandes épreuves concouraient parfois à rendre ces témoignages des martyrs encore plus explicites et plus touchants. Tantôt les juges leur intimaient l'ordre de sacrifier aux dieux; et Crispine répondait : « Jamais je n'ai sacrifié et ne sacrifierai à d'autres qu'à Dieu seul et à Notre-Seigneur Jésus-Christ son fils [3]. » Tantôt, touchés de leurs souffrances, ils les y invitaient au nom de leur intérêt propre ; et sainte Julitte disait : « Je ne sacrifie pas aux démons, « mais j'adore le Christ, le Fils unique de Dieu, par lequel il « a fait toutes choses [4]. » Quelquefois ils se raillaient de leur simplicité, et ils les exhortaient à se déprendre de leur folie et à adorer les dieux ; et saint Euplus répliquait :

1 Ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη ἔχω δουλεύων αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησεν· καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου, τὸν σώσαντά με; *Ep. Eccl. Smyrn.*, n. IX. L'ancienne version latine rend la même pensée avec plus de développement : Octogesimum jàm et sextum annum ætatis ingredior, nomini ejus semper probatus et serviens, nunquàm ab eo læsus, semperque servatus : quomodo possum eum odisse quem colui, quem probavi, quem semper fautorem optavi, imperatorem meum, salvatorem salutis et gloriæ, persecutorem malorum, ultoremque justorum ? Ruinart. p. 31.

2. Non est Rex præter eum quem vidi; et adoro et colo eum ; et pro ejus culturâ si millies occidar, ipsius ero ut cæpi, etc. Pass. *S. Genes.*, n. III, p. 284.

3. Nunquam ego sacrificavi, nec sacrifico nisi uni Deo et D. N. Jesu Christo, Filio ejus. Act. *S. Crisp.*, n. I, p. 494.

4. Ego dæmonibus... non sacrifico, sed Christum Dei Filium unigenitum colo per quem Pater condidit omnia. Pass. *SS. Cyr. et Jul.*, n. IV, p. 529.

« J'adore le Christ, je déteste les démons. Périssent les dieux « qui n'ont pas fait le ciel et la terre [1] ! »

Dans la multitude d'Actes qui nous restent, rien n'est plus commun que l'expression de la joie que les martyrs éprouvent de mourir pour Jésus-Christ et, comme ils parlent souvent, de se sacrifier pour lui. « Le premier objet de nos « vœux, disait saint Justin, est de souffrir les tourments à « cause de Jésus-Christ, et d'être ainsi sauvés [2]. » Toute l'ambition de saint Nicéphore était d'être frappé et de « mourir « pour le nom de Jésus-Christ, que Saprice avait renoncé [3]. » « Le sacrifice qu'il convient aux chrétiens d'offrir à Jésus- « Christ, disait saint Théodote, c'est de se sacrifier soi- « même [4]. » Aussi sainte Afre la pécheresse, se reconnaissant « indigne de lui offrir d'autre sacrifice, désirait-elle de « se sacrifier elle-même pour son nom [5] ; » et saint Euplus prononçait-il en mourant ces paroles : « Je me sacrifie moi- « même au Christ, qui est Dieu [6]. »

II. En même temps qu'ils se sacrifiaient pour Jésus-Christ, dans le cours et au terme de leurs difficiles et glorieuses luttes, ils l'invoquaient sans cesse. Tantôt ils le priaient pour l'Église [7], tantôt pour ceux qui leur étaient chers, et toujours avec une confiance absolue. Souvent ils le remerciaient de la grâce du martyre, et dans les termes les plus magnifiques et les plus touchants : « Nous vous rendons, ô Seigneur Jésus ! « des actions de grâces et des louanges bien insuffisantes de « ce que vous avez daigné nous conduire, à cause de votre

1. Adoro Christum, detestor dæmonia... Pereant dii qui non fecerunt cœlum et terram. Act. SS. *Eupl.*, etc., n. II, p. 439, 440.

2. Δι' εὐχῆς ἔχομεν διὰ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τιμωρηθέντες σωθῆναι. *Act. Mart.*, n. IV. Opp., p. 587, et ap. Ruin., p. 45.

3. Act. S. *Niceph.*, n. VIII, p. 250.

4. Convenit, inquit, credentibus in Christum hujusmodi sacrificia ei offerre, qualia ego obtuli, etc. Pass. n. XXVIII, p. 367.

5. Et quia indigna sum ipsi sacrificium offerre, me ipsam pro nomine ejus cupio sacrificare. Pass. *S. Afræ*, n. I, p. 501.

6. Sacrifico modo Christo Deo meipsum. Act., n. II, p. 440.

7. *S. Pet. Alex.* passio. Mai., *Spic. Rom.*, t. III, p. 686. — V. et. *S. Ignat.*, martyr., n. V. Ruin., p. 706. *S. Donat.* Pass. n. V, p. 298.

« nom, indignes que nous en sommes, à cette passion su-
« prême et vénérable [1]; » ou encore : « Grâces vous soient
« rendues, ô Seigneur Jésus-Christ, qui avez daigné me re-
« cevoir comme une hostie pour votre nom; vous qui, seul
« pour le monde entier, avez été offert sur la croix, juste
« pour les injustes, sans péché pour tous les pécheurs. Je
« vous offre mon sacrifice [2]; » ou sous une autre forme :
« O Christ! je vous en prie, exaucez-moi. Je vous rends grâ-
« ces, ô Dieu! ordonnez qu'on me tranche la tête. Je vous
« en prie, ô Christ! ayez pitié. O Fils de Dieu! venez à mon
« aide [3]; » ou enfin : « Grâces à vous, ô Christ! Secourez-
« moi, ô Christ! C'est pour vous que je souffre, ô Christ [4]. »

On voit, dans ces prières, l'invocation directe de Jésus-Christ jointe à l'action de grâces. Rien n'est plus ordinaire chez les martyrs que cette invocation, et Eusèbe nous en a conservé un bel exemple dans son Histoire ecclésiastique. Il rapporte que, pendant la persécution de Dioclétien, une ville chrétienne de Phrygie ayant été livrée aux flammes, tous ceux qui l'habitaient « périrent en invoquant le Christ, *le* « Dieu au-dessus de tout [5]. »

III. Cette invocation, où l'on trouve un sentiment si profond de la puissance de Jésus-Christ et de notre dépendance à son égard, avait deux fins dans la pensée des martyrs : la première, d'attirer le secours de la grâce de Jésus-Christ; la seconde, de lui livrer leur âme, comme l'avait fait saint Étienne [6]. Nous allons rapporter quelques exemples de l'une et de l'autre. « O Christ! disait saint Émérite, je vous loue.

1. Tibi, Domine Jesu, insufficientes laudes dicimus, qui nos miseros ad hanc summam et venerabilem passionem propter nomen tuum perducere dignatus es. Act. SS. *Luc.* et *Marc.*, n. VII, p. 154.

2. Gratias tibi ago, Domine Jesu Christe, qui me dignatus es hostiam habere pro nomine tuo, etc. Pass. *S. Afræ*, n. III, p. 502.

3. Rogo, Christe, exaudi me. Gratias tibi ago, Deus; jube me decollari. Rogo, Christe, miserere. Dei Fili, subveni. Act. *SS. Sat.* et *Dat.*, n. X, p. 414.

4. Gratias tibi, Christe. Succurre, Christe. Propter te hæc patior, Christe. Pass. *S. Eupl.*, n. III, p. 440.

5. Τὸν ἐπὶ πάντων Θεὸν Χριστὸν ἐπιβοωμένους. *Hist. eccl.*, l. VIII, c. XI.

6. Act. VII, 58.

« O Christ! ô Seigneur, donnez-moi la force de supporter « ces supplices [1]. » « Seigneur Jésus-Christ, disait saint Théo« dote, ô vous, l'espérance des désespérés, donnez-moi de « parcourir jusqu'à son terme la carrière du combat [2]. » Le saint martyr, au milieu des tourments, priait le Sauveur de mitiger la rigueur du supplice; et, quand le moment de la consommation du martyre fut venu, il lui rendit grâces en ces termes : « O Jésus-Christ! créateur du ciel et de la « terre, qui n'abandonnez pas ceux qui espèrent en vous, je « vous remercie de m'avoir fait digne de devenir le citoyen « de votre cité, et d'entrer dans votre royaume [3]. »

C'est ainsi qu'ils s'appuyaient sur le Sauveur, comme étant la source d'une force invincible. Nous trouvons aussi, dans les Actes des martyrs un grand nombre de prières où ils remettent leurs âmes à Jésus-Christ, comme à leur maître, et lui rendent, au moment suprême, cet hommage souverain; mais nous n'en connaissons pas de plus belles que les suivantes : « Il est digne, disait saint Épipode de Lyon, que je « rende mon âme à celui qui est mon créateur et mon ré« dempteur [4]. » « O Seigneur Jésus-Christ! s'écriait saint « Vital, mon Seigneur et mon Dieu, daignez recevoir mon « âme [5]. » Et un évêque d'Afrique, saint Félix, exprimait la même pensée avec plus d'énergie encore : « Seigneur, Dieu « du ciel et de la terre, ô Jésus-Christ! je fléchis ma tête en « sacrifice pour vous, qui vivez dans l'éternité [6]. »

1. Christe Domine, da sufferentiam. Act. *S. Saturn.*, etc.; n. XI, p. 415.

2. Domine Jesu Christe, spes desperatorum, da mihi certaminis cursum perficere. Act. *S. Theod.*, n. XXI, p. 366.

3. Domine Jesu Christe, spes desperatorum, exaudi orationem meam et cruciatum hunc mitiga. *Ibid.*, n. XXX, p. 368. Domine Jesu Christe, cœli terræque conditor, qui non derelinquis sperantes in te, gratias tibi ago quia fecisti me dignum cœlestis tuæ urbis civem, tuique regni consortem. n. XXXI, p. 369.

4. Illi animam meam refundam qui mihi et creator est et redemptor. Act., n. VI, p. 65.

5. D. Jesu Christe, salvator meus et Deus meus, jube suscipi spiritum meum. Ap. S. Amb., *de Exh. Cast.*, c. I. Ruinart, p. 515.

6. Domine Deus cœli et terræ, Jesu Christe, tibi cervicem meam ad victimam flecto qui permanes in æternum. Act. *S. Felic.*, n. VI, p. 378.

CHAPITRE III.

Confession des martyrs. Suite. — Ils indiquent ou déclarent de la manière la plus explicite que Jésus-Christ est le Dieu unique. — Ils ne le confondent pas néanmoins avec son Père. — Nouveaux et magnifiques témoignages empruntés aux martyrs qui souffrirent dans la dernière persécution.

I. Après les témoignages que nous avons rapportés dans les chapitres précédents, il semble qu'on ne puisse rien désirer encore. Nous devons observer toutefois, afin de ne rien omettre d'important, que, bien que les martyrs déclarassent en certaines rencontres que les persécuteurs n'étaient pas dignes d'entendre le dogme sacré de la divinité de Jésus-Christ [1], ou qu'ils le voilassent, en quelque cas, sous des expressions équivoques, dans d'autres circonstances, et le plus ordinairement, ils s'expliquaient, à cet égard, de la manière la plus claire. Ainsi ils associaient formellement Jésus-Christ à Dieu dans leurs confessions et dans leur culte. Les fils de sainte Félicité disent constamment qu'ils adorent le Dieu unique et seul véritable, et ils déclarent en même temps qu'ils confessent que Jésus-Christ est Dieu, et qu'ils l'adorent sans cesse. Saint Claude et sainte Domnine, qui souffrirent ensemble, disent « qu'ils souffrent pour Dieu et « qu'ils meurent pour le Christ; » qu'ils « adorent Dieu et « le Christ, qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils ren-« ferment [2]. » Un des martyrs scillitains déclarait au proconsul que « les chrétiens ne craignaient personne, hors le Dieu et le Seigneur unique, qui est Dieu dans le ciel; » et un autre, expliquant ces paroles, ajoutait immédiatement après : « Nous ne craignons que Jésus-Christ, le vrai Dieu, et nous « ne rendons de culte qu'à lui [3]. »

1. Act. S. *Tarach.*, n. VII et IX.

2. Quæ patior propter Deum, lucrum habeo magnum, et pro Christo mori divitias multas. — Deum colo et Christum ejus qui fecit cœlum et terram et omnia quæ in eis sunt. Act. SS. *Claud.*, etc., n. I, IV, p. 280, 281.

3. Honorem Cæsari reddimus, timorem autem et cultum Christo Deo vero præstamus. Act. *Martyr. scill.*, n. II, p. 80.

Ces diverses manières de parler faisaient parfois soupçonner aux juges que la croyance des martyrs pouvait bien n'être pas toujours la même, et que, tandis que les uns adoraient le Dieu unique, qui est au ciel, les autres adoraient, comme Dieu unique, Jésus-Christ; car il leur était naturellement impossible d'entendre le mystère de l'unité essentielle du Père et du Fils. Ainsi, dans les actes de saint Pionius et de ses compagnons, le juge demande à Sabine : « Quel Dieu adores-« tu? » elle répond : « Le Dieu tout-puissant, qui a fait le « ciel et la terre, que nous connaissons par son Verbe Jésus-« Christ [1]. » Il adresse la même question à Asclépiade, et celui-ci répond : Le Christ. « Quoi! c'est donc un autre Dieu « que tu adores? — Non, réplique le martyr, c'est le même « que les autres viennent de confesser [2]. » D'autres fois, voyant que les chrétiens confessaient Dieu et le Christ, ils en tiraient cette conclusion, que les chrétiens admettaient deux dieux. Ainsi saint Taraque ayant dit qu'il était bon de mettre sa confiance dans le nom de Dieu et dans son Christ, le préfet se récrie : « Comment, tu adores deux dieux et tu renonces les dieux [3]? » Taraque répond : « Je confesse le « Dieu qui est véritablement [4]. » Le préfet reprend : « Mais « tu as dit aussi qu'un certain Christ était Dieu. — Cela est « vrai. Car celui-là est le Christ, le Fils du Dieu vivant [5], « l'espoir des chrétiens, pour lequel nous souffrons; et en « souffrant nous sommes sauvés. » Dans les mêmes Actes, nous voyons saint Probus, un autre martyr, regarder Jésus-Christ comme étant Dieu même. « Que Dieu, dit-il, voie du « haut du ciel mon humilité et ma patience; » et peu après : « O Seigneur Jésus-Christ! Fils du Dieu vivant, voyez du

1. Quem colis Deum? Illa respondit : Deum omnipotentem qui fecit cœlum et terram... quem cognovimus per Verbum ejus Jesum Christum. Act. SS. *Pion.*, etc., n. IX.

2. Quem Deum colis? Respondit (Asclepiades) : Christum. Quid ergò? Iste alter est? Respondit : Non : sed ipse quem et ipsi paulò antè confessi sunt. *Ibid.*, p. 129.

3 Πῶς δυσὶ θεοῖς λατρεύεις, καὶ... κ. τ. λ. Act. SS. *Tar.*, n. 1.

4. Ἐγὼ Θεὸν ὁμολογῶ τὸν ὄντως ὄντα. *Ibid.*

5. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. Act., n. 1, p. 460.

« haut du ciel, et jugez-moi... Gloire à vous, Seigneur Jésus, « qui avez daigné permettre que mes mains fussent percées « pour la gloire de votre nom [1]. »

II. En présence de semblables déclarations, on serait tenté de soupçonner que les martyrs faisaient Jésus-Christ tellement Dieu, qu'ils le confondaient avec le Père; mais ce soupçon tombe, alors qu'on observe qu'ils distinguent constamment Dieu et son Fils. Du reste, ils s'expliquent souvent, sur cette distinction personnelle, avec une précision qui ne laisse plus subsister de doute. Saint Ignace, après avoir dit devant Trajan qu'il s'appelle Théophore, parce qu'il a Jésus-Christ dans le cœur, ajoute : « Il n'y a qu'un seul Dieu, « qui a fait le ciel et la terre... *et un seul Jésus-Christ, le* « *Fils unique de Dieu*, dont plaise à Dieu que je possède « le royaume [2] ! » Pionius confesse qu'il adore le Dieu qui a fait le ciel et la terre. On lui demande : « Est-ce le crucifié? « — Je dis celui que le Père a envoyé pour le salut de tous « les hommes [3]. » Sainte Crispine, qui, dans le cours de son martyre, répète souvent qu'elle ne connaît que Dieu, qu'elle n'adore que Dieu, ajoute : « Je n'ai jamais sacrifié « et je ne sacrifierai jamais qu'à un seul Dieu et à Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ, qui est né et qui a souffert [4]. » Cette double et égale confession de Dieu et du Christ, du Père et du Fils, engageant parfois les juges à demander aux martyrs si Dieu avait un Fils, fournissait à ceux-ci l'occasion d'expliquer en quel sens Dieu avait un Fils. Ainsi, le juge qui interrogeait saint Théodore lui ayant objecté que, si le Dieu des chrétiens a un Fils, il est donc sujet aux passions de la chair, le martyr répond : « Mon Dieu n'a pas engendré d'une

1. Ἴδοι ὁ Θεὸς ἐξ οὐρανοῦ τὴν ταπείνωσίν μου καὶ... — Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἴδε ἐξ ὕψους ἁγίου σου τὴν βίαν, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. VIII, p. 480, 481.

2. Εἷς γάρ ἐστι Θεὸς ὁ ποιήσας.... καὶ εἷς Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ μονογενής. Act., n. II, p. 697, 698.

3. Illum dico, quem pro salute orbis Pater misit. Act., n. XVI, p. 134.

4. Nunquàm ego sacrificavi, nec sacrifico nisi uni Deo, et Domino nostro Jesu Christo Filio ejus, qui natus est et passus. Act. S. *Crispin.*, n. I, p. 494.

« manière humaine ; mais je confesse avec lui son Fils et une « naissance telle qu'elle convient à Dieu [1]. » Saint Achate développe plus clairement cette vérité dans le cours de son interrogatoire. « Dieu a donc un Fils, lui dit le juge ? — « Oui. — Quel est le Fils de Dieu ? — Le Verbe de vérité et « de grâce. — Est-ce son nom ? — Vous ne m'aviez pas de« mandé son nom, mais sa nature. — Dis son nom. — Il « s'appelle Jésus-Christ. — De quelle épouse a-t-il été « conçu ? » Saint Achate, après avoir répondu qu'il ne fallait pas juger de Dieu comme des hommes, dit que « le Fils de « Dieu, le Verbe de vérité, procède du cœur de Dieu. — « Dieu est donc corporel ? — Dieu seul sait ce qu'il est, re« prend le martyr : nous ne pouvons voir ce qui est invisi« ble, sa forme invisible ; nous vénérons sa vertu et sa puis« sance [2]. — Mais, s'il n'a pas de corps, il n'a donc point « d'intelligence dans le cœur : car nous n'avons de sens que « par nos membres. — La sagesse, réplique Achate, ne naît « pas dans ces membres ; mais elle est un don de Dieu, et « l'intelligence ne tient en aucune manière au corps [3]. » N'est-ce pas là tout ce qu'un saint évêque pouvait dire, pour faire entendre à un juge grossièrement matérialiste la génération spirituelle du Verbe Fils de Dieu ?

III. On trouvera peut-être que nous nous sommes bien étendu sur la confession des martyrs ; mais leurs réponses, leurs discours, leurs prières respirent un air d'antiquité, une noblesse et un sentiment si profond du vrai christianisme, que nous nous serions reproché d'avoir donné à des confessions si précieuses moins de développement. Bien plus,

1. Humano quidem more affectibus carnis obnoxius meus, inquit, Deus non generavit : verùm et Filium confiteor, et nativitatem talem esse dico quæ Deum deceat. Act. *S. Theod.*, n. III, p. 535.

2. Habet ergò, ut dicis, Filium Deus ?— Habet. —Quis est Filius Dei ? — Verbum veritatis et gratiæ. — Hoc habet nomen ? — Non de nomine interrogaveras, sed de ipsa filii potestate. — Ex quâ dic uxore conceptus est ? — Non hominum more Deus Filium... genuit.... — Filius Dei Verbum veritatis ex Dei corde processit, etc. Act., n. IV, p. 141.

3. Non in his membris sapientia nascitur ; sed a Deo datur. Quid ergo pertinet corpus ad sensum ? *Ibid*

nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici, comme complément de la preuve que nous empruntons à la confession des martyrs, que, dans la dernière persécution, à la veille de ces jours où la divinité du Verbe allait être si astucieusement et si violemment attaquée, les martyrs rendirent à cette auguste vérité les plus glorieux témoignages. On les vit déclarer hautement et à l'envi que le Verbe Fils de Dieu « est le Dieu véritable, le Dieu unique et véritable, le seul « Dieu véritable, le seul Seigneur, le Dieu unique des choses « célestes et terrestres, l'ouvrier et le créateur de nos âmes, « le Dieu tout-puissant, immense, qui a fait les cieux; celui « qui est en tout lieu, qui est au-dessus de tout, qui contient « tout en lui-même; celui à qui tout est connu, et sans la « permission duquel ni un cheveu de la tête de l'homme ni « un oiseau ne tombent par terre[1]. »

Certes, le nom de Dieu, les attributs incommunicables de la nature divine, ses opérations ne pouvaient être attribués à Jésus-Christ d'une manière plus claire, plus absolue; et nous ne trouvons rien de plus exprès, de plus formel à cet égard, dans les témoignages que rendirent au Fils de Dieu les martyrs catholiques qui souffrirent sous Julien, et en Perse, alors que la foi de sa parfaite divinité avait été si clairement proclamée à Nicée et était si savamment défendue.

1. Christus qui verus est Deus. Verum Deum confessus sum. Ipsum semper colui... nec me ab eodem qui unus Deus et verus est, homo poterit separare.... Christi Dei mei legitima quæ fidelibus prædicavi custodio. Act. *S. Quir.*, n. II, IV. — Est unus Deus cœlestium et terrestrium Dominus, Dominus noster Jesus Christus Filius Dei. Act. *S. Leon.*, n. III. Lauda Deum universorum et ejus Filium unigenitum D. N. Jesum Christum opificem animarum nostrarum. *Ibid.* V. et. Pass. *S. Petri Bals.*, n. II. *S. Arcadii*, n. IV. *S. Faust.*, n. I, et *S. Patricii*, n. I, II. Ruinart, p. 552, 554, 555, 558, 592, 597, 611, 612, 621, 623.

CHAPITRE IV.

Les Juifs et les païens des trois premiers siècles instruits de la croyance des chrétiens en la divinité de Jésus-Christ. Ce dogme, et le culte qui en était la suite, étaient leur principal grief contre la religion nouvelle. — Objections populaires. Impossibilité qu'un Dieu se soit fait petit enfant et qu'il ait subi, jusqu'à la fin, les destinées de Jésus. — Objections plus sérieuses. L'avénement de Dieu en chair sans raison, impossible, indigne de Dieu, contraire à son immutabilité. — Dieu ne peut avoir de fils, ou Dieu est semblable à l'homme.— Adorer un crucifié est une indignité; l'adorer avec Dieu c'est introduire le dualisme et la division dans le culte souverain — Que devaient faire les docteurs chrétiens en présence de ces convictions et de ces raisonnements de leurs adversaires, supposé qu'ils ne crussent pas à la vraie divinité du Fils de Dieu.

I. Ce que nous venons de voir dans les chapitres précédents ne nous permet pas de douter que les Juifs et les païens des trois premiers siècles ne fussent instruits de la foi de l'Église chrétienne en la divinité de Jésus-Christ. Mais, parce que ce fait est de la plus haute importance, soit pour faire comprendre toute la portée de la profession constante que les docteurs chrétiens ont faite du même dogme, soit pour présenter sous son vrai jour la controverse qu'ils ont soutenue sur ce sujet avec les Juifs et les païens, nous consacrerons ce chapitre à le démontrer d'une manière directe. Cette démonstration ne sera pas difficile; car tous les monuments de l'antiquité concourent à nous en fournir les éléments.

On sait que les Juifs, après la résurrection de Jésus-Christ, envoyèrent des émissaires dans tout l'univers pour prévenir contre la religion nouvelle leurs coreligionnaires qui y étaient disséminés. Saint Justin, en rendant témoignage de ce fait, ajoute qu'ils accusèrent Jésus-Christ de tous les crimes et de toutes les iniquités dont les Juifs de son temps accusaient ceux qui font profession de croire que le Christ est le Fils de Dieu [1]. Le saint martyr atteste, dans le même ouvrage, que la doctrine de la divinité de Jésus-Christ paraissait un incroyable paradoxe aux hommes de cette nation; que c'est

1. *Dial. adv. Tryph.*, n. 108.

pour cela qu'ils appliquaient à Ézéchias le Psaume CIX et le célèbre oracle d'Isaïe sur l'enfantement de la Vierge, oracle que leurs ancêtres avaient appliqué au Messie futur ; et que si plusieurs, vaincus par l'évidence des prophéties, étaient forcés de reconnaître que le Christ devait souffrir et être Dieu, ils se retranchaient à nier que Jésus fût le Christ et le Dieu adorable qui devait venir [1].

Celse, qui, dans les deux premiers livres de son ouvrage contre les chrétiens, fait parler un Juif, y suppose constamment que ce Juif savait que les chrétiens professaient la divinité et le culte de Jésus-Christ. Le Juif y reproche au Sauveur d'avoir feint d'être né d'une vierge, de s'être appelé Dieu [2], et d'avoir dit que les Chaldéens étaient venus l'adorer comme Dieu, quoiqu'il ne fût qu'un enfant [3]. Il reproche aux chrétiens de regarder les Juifs comme coupables, parce qu'ils n'ont pas cru en Jésus-Christ comme en un Dieu [4] ; il leur reproche encore de prétendre que Jésus, le Fils de Dieu, est *la raison même*, et il les accuse, au lieu du Verbe pur et saint, de présenter aux hommages du genre humain un homme condamné à une mort honteuse [5]. Celse fait plus. Il se joue, dans son ouvrage, d'un dialogue ou d'une discussion entre un Juif et un chrétien sur la personne de Jésus-Christ. Cet ouvrage, qui datait du commencement ou du milieu du second siècle, est perdu. Mais si l'on juge, ainsi qu'on doit le faire, de la doctrine qui y était enseignée par la préface de la traduction, qui date aussi des premiers siècles, et où le traducteur traite le même sujet que l'auteur du dialogue, on y verra que le but de cet ouvrage était de prouver que Jésus-Christ était le Messie et qu'il était Dieu [6].

Les monuments qui attestent que les païens connaissaient,

1. *Ibid.*, n. 48, 83, 68.
2. Καὶ Θεὸν αὑτον ἀνηγόρευσε. L. I, n. 28.
3. Προσκυνήσαντες αὐτὸν ἔτι νήπιον ὡς Θεόν, n. 58.
4. Μὴ πεπιστεύκασιν ὡς εἰς Θεόν. L. II, n. 8.
5. Αὐτολόγον. *Ibid.*, n. 31.
6. *De Judaicâ Incred.*, inter Cyp., *Opp.*, ed. Fell., p. 170, 171. V. Orig. *c. Cels.*, l. IV, n. 52. Orig., Opp., t. I, p. 544, n. 6.

dès le second siècle, la foi des chrétiens à la divinité de Jésus-Christ sont plus nombreux encore. Sans parler une seconde fois de la lettre de Pline à Trajan, où le culte de Jésus-Christ comme Dieu est si expressément mentionné, le fait était si connu quelques années après dans le monde païen, que se faire chrétien y était synonyme de se faire l'adorateur de Jésus-Christ, ainsi qu'on le voit dans la lettre de l'empereur Adrien à Servien, et dans le dialogue sur la mort de Pérégrin[1], et que la plupart des accusations contre la religion nouvelle étaient appuyées sur le fait de cette croyance et de ce culte, comme l'attestent toutes les apologies du christianisme écrites dans ce siècle et dans le suivant[2].

II. Exposons ici avec ordre ces arguments des premiers ennemis du nom chrétien; c'est incontestablement un des moyens les plus sûrs de connaître, par les professions de foi qui les provoquaient et par les réponses qui y furent faites, la vraie doctrine de l'Église sur la personne de Jésus-Christ.

Relativement à l'incarnation du Verbe, les adversaires de la religion nouvelle, Juifs ou païens, soutenaient à l'envi que c'était une chose vraiment incroyable et impossible, qu'un Dieu se fût fait homme; une chose insensée, que le Christ, qui existait comme Dieu avant les siècles, eût daigné naître d'une femme dans le temps[3]. S'il en eût été ainsi, son corps n'eût pas été tel qu'il était, son langage eût été différent: car le corps d'un Dieu ne saurait être comme le nôtre[4]; un Dieu ne se nourrirait pas des mêmes aliments que nous[5];

1. Ille patriarcha cùm Ægyptum venerit, ab aliis Serapidem adorare, ab aliis cogitur Christum. Adr. *Ep. ad Serv.* — Τὸν δ' ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτῶν προσκύνωσι. Luc., *de Mort. Pereg.*

2. S. Just., *Apol.* I, n. 13. Tat., *Orat.*, n. 21. Min. Fel., *Oct.* IX, XXIX. Tert., *Apol.* XXI. Orig. *c. Cels.*, l. III, IV, V, VIII, passim. Arnob., l. I, c. XII, etc.

3. Ἄπιστον γὰρ καὶ ἀδύνατον πρᾶγμα ἐπιχειρεῖς ἀποδεικνύναι, ὅτι Θεὸς ὑπέμεινε γεννηθῆναι, καὶ ἄνθρωπος γενέσθαι. S. Just., *Dial.*, n. 68. Τὸ γὰρ λέγειν σε προϋπάρχειν Θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομεῖναι... οὐ μόνον παράδοξον δοκεῖ μοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ μωρόν. *Ibid.*, n. 48.

4. Ap. Orig. *c. Cels.*, l. I, n. 69.

5. *Ibid.* 70.

manger de la chair des bêtes, pour un Dieu, ce serait se nourrir d'excréments [1]; et, sans dégénérer, il ne saurait parler le même langage [2]. Puis, parcourant l'histoire évangélique, ils raisonnaient ainsi : Pourquoi le voyage en Égypte? Il ne convenait pas à un Dieu de craindre la mort [3]; et s'il était Dieu, il ne devait pas fuir [4]. Il est absurde aussi qu'étant Dieu [5], il ait prédit la trahison d'un de ses disciples, et qu'il ne l'ait pas empêchée; il ne l'est pas moins de regarder comme Dieu [6] celui qui a été jugé digne du dernier supplice. Après tout, ce supplice ayant été infligé à celui qui était Dieu, et qui le voulait, il a dû n'en rien souffrir, et aucune injustice n'a été commise contre lui. D'ailleurs, poursuivaient-ils, qu'a-t-il fait pour être reconnu Dieu [7]? Des miracles? mais s'il voulait vraiment manifester en lui la « puissance divine [8], » il devait, après sa mort, se montrer à ses adversaires et à ses juges. Il n'en avait rien à craindre, « étant Dieu [9], » comme le disent les chrétiens; et s'il lui était utile de se cacher, pour démontrer sa divinité [10], il devait s'évanouir de la croix. Du reste, ceux qui ont crucifié ce Dieu [11] n'ont pour cela rien souffert. Aussi les chrétiens ne donnent-ils aucune raison d'un semblable dogme, et lorsqu'ils instruisent leurs catéchumènes, ils disent : « Croyez que celui que nous vous an-« nonçons est le Fils de Dieu, quoiqu'il ait été condamné à « une mort honteuse; croyez-le d'autant plus que cela est « plus impossible; croyez, si vous voulez être sauvé, ou « allez-vous-en [12]. »

1. *Ibid.*, l. VIII, n. 13.
2. *Ibid.*, l. I, n. 70.
3. Θεὸν γὰρ οὐκ εἰκὸς ἦν περὶ θανάτου δεδίεναι. *Ibid.*, l. I, n. 66.
4. *Ibid.*, l. II, n. 9.
5. Θεὸς ὤν, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 20.
6. Τοῦτον νομίζειν Θεόν... *Ibid.*, n. 9.
7. *Ibid.*, n. 23 et 33.
8. Θείαν δύναμιν, n. 67.
9. *Ibid.*
10. Εἰς ἐπίδειξιν θεότητος... *Ibid.*, n. 68.
11. Τὸν δὲ σὸν Θεὸν παρόντα... *Ibid.*, l. VIII, n. 41.
12. Ὅτι πίστευσον, ὃν εἰσηγοῦμαί σοι, τοῦτον εἶναι Υἱὸν Θεοῦ, κἂν ᾖ δεδεμένος

III. Ce sont là des objections populaires contre le dogme de l'incarnation du Verbe. En voici de plus fortes, et qui indiquent plus clairement l'idée que les païens éclairés se faisaient de la croyance des chrétiens sur la personne de Jésus-Christ. Pour combattre la foi chrétienne à l'avénement sur la terre du Fils de Dieu, qui est Dieu, ils alléguaient donc : 1° Que cet avénement de Dieu était sans raison [1]. Serait-ce pour apprendre ce qui se passe chez les hommes, qu'il y serait venu ? Il l'ignorait donc ; et s'il le connaissait, il ne pouvait donc corriger et guérir l'humanité par sa puissance divine. 2° Que cet avénement est impossible, parce que, si Dieu descend du ciel sur la terre, il faut qu'il ait quitté son trône [2]. 3° Que cet avénement de Dieu en un corps mortel implique un changement, et un changement indigne de lui ; et qu'en général, le changement peut bien convenir à un homme, mais il ne peut convenir à l'immortel, qui doit être toujours le même [3]. 4° Qu'ainsi Dieu change véritablement d'après les chrétiens [4], ou qu'il paraît changer, et par conséquent qu'il trompe et qu'il ment. 5° Enfin, que, si Dieu voulait envoyer aux hommes son propre esprit, il aurait dû ne pas le faire naître dans le sein d'une femme, mais lui donner un corps céleste [5]. Ils concluaient de tout cela que ni Dieu ni le Fils de Dieu ne peuvent descendre sur la terre [6]. On le voit, ces raisonnements reposent sur les principes suivants : que l'avénement de Dieu répugne, parce qu'il est impossible que Dieu se meuve et descende ; qu'il est inutile, parce que Dieu connaissait tout et pouvait tout corriger par sa puissance ; qu'il est opposé à l'immensité et à l'immu-

ἀτιμότατα... ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον·... πίστευσον εἰ σωθῆναι θέλεις, ἢ ἄπιθι. *Ibid.*, l. VI, n. 10, 11.

1. Τίς γὰρ ὁ νοῦς τῆς τοιᾶσδε καθόδου τῷ Θεῷ, κ. τ. λ. *Ibid.*, l. IV, n. 2, 3.

2. Οἴεται ἀκολουθεῖν τούτῳ, τὸ τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν αὐτὸν καταλιπεῖν. *Ibid.*, n. 5.

3. Καὶ μὲν δὴ τῷ θνήτῳ μὲν ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι, φύσις· τῷ δ' ἀθανάτῳ, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν. *Ibid.*, n. 14.

4. Φησὶν οὖν ἑξῆς ὅτι ἤτοι ὡς ἀληθῶς μεταβάλλει ὁ Θεός, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 18.

5. Πνεῦμα ἐξ ἑαυτοῦ — τὸ ἴδιον πνεῦμα. L. VI, n. 73.

6. Θεὸς καὶ Θεοῦ παῖς οὐδεὶς κατῆλθεν οὐδὲ κατέλθοι. L. V, n. 2.

tabilité divine, parce que Dieu ne peut descendre sans abandonner son trône ni prendre un corps sans changer ; qu'il est enfin inconvenant, parce qu'il est indigne de Dieu d'envoyer son propre Fils dans le sein d'une femme ; et ils supposent tous manifestement que les chrétiens admettaient que celui qui s'est incarné possède la nature divine et est véritablement Dieu.

Les païens empruntaient un autre ordre d'arguments au même mystère. Ceux-ci étaient dirigés contre la filiation divine du Verbe incarné. Il est impossible, disaient-ils, que Dieu ait un Fils [1], et s'il a un Fils, il est donc sujet aux passions humaines [2]. De plus, s'il y a un Fils de Dieu, et si ce Fils est néanmoins Dieu, ainsi que le prétendent les chrétiens, ils admettent donc deux dieux [3].

Enfin, s'en prenant au culte que l'Église rendait à Jésus-Christ, ils accusaient les chrétiens d'être les adorateurs d'un homme, d'un crucifié, ce qui est une chose impie [4], et les rend inexcusables dans le refus qu'ils font d'adorer les astres et les dieux ; car ce refus serait excusable peut-être, s'ils n'adoraient que le Dieu unique ; mais il ne saurait l'être parce qu'ils adorent avec Dieu un homme né récemment et mort d'un supplice infâme [5]. D'ailleurs, et ceci est plus

1. Μυθῶδες γὰρ ἡγοῦνται οἱ δοκησίσοφοι, διά τε ἀνθρώπου Υἱὸν Θεοῦ λαλεῖν, υἱόν τε ἔχειν τὸν Θεόν, καὶ δὴ καὶ πεπονθέναι τοῦτον. Clem. Alex., *Strom.*, l. I, n. XVIII, p. 370.

2. S. Just., *Apol.* I, n. 21, 22, 23. Athen., *Leg.*, n. 10. A cela se rapporte la question impie de Celse : Εἰ ἄρα καλὴ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ὡς καλῇ αὐτῇ ἐμίγνυτο ὁ Θεός, οὐ πεφυκὼς ἐρᾶν φθαρτοῦ σώματος. Ap. Orig. *c. Cels.*, l. I, n. 39.

3. Fortasse quæral aliquis, quomodò, cùm Deum nos unum colere dicamus, duos tamen esse asseveremus, Deum Patrem et Deum Filium : quæ asseveratio plerosque in maximum impegit errorem. Quibus cùm probabilia videantur esse quæ dicimus, in hoc uno labare nos arbitrantur, quod et alterum et mortalem Deum fateamur. Lact., *Div. Inst.*, l. IV, c. XXIX.

4. Quò faciliùs nos alicujus hominis cultores existimaverit. Tertull., *Apol.*, c. XXI. Βλάσφημα γὰρ πολλὰ λέγεις, τὸν σταυρωθέντα τοῦτον ἄξιον πείθειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι μετὰ Μωυσέως καὶ Ἀαρών... καὶ προσκυνητὸν εἶναι. Trypho ap. S. Just., *Dial.*, n. 38.

5. Non idcircò dii vobis infesti sunt quòd omnipotentem colatis Deum, sed quòd hominem natum, et quod personis infame est vilibus, crucis supplicio interemptum, et Deum fuisse contenditis... et quotidianis supplicationibus adora-

grave encore, en adorant avec Dieu son Fils, les chrétiens introduisent la division dans leur culte, le dualisme dans la religion, et l'on ne voit pas pourquoi ils n'adorent pas avec Dieu ses ministres[1].

IV. Tels étaient les raisonnements des païens et des Juifs. La divinité et l'adoration de Jésus-Christ étaient l'objet constant de leurs blasphèmes, de leurs sarcasmes et de leurs sophismes. A cause de ce dogme, les Juifs accusaient les chrétiens de polythéisme et d'idolâtrie; les païens, de reconnaître comme Dieu un petit enfant, un juif crucifié. La divinité du Sauveur était donc le grand scandale de la religion nouvelle, la pierre d'achoppement contre laquelle venaient se briser, non-seulement des impies, mais de sincères adorateurs du Dieu suprême. Dans un pareil état de choses, si les docteurs et les controversistes chrétiens des premiers siècles étaient persuadés que Jésus-Christ n'était pas le Dieu véritable, jaloux comme ils l'étaient d'ailleurs de la gloire du christianisme et désireux de le voir triompher dans le monde, leur devoir était facile et tout tracé. Ils devaient à tout prix lever ce scandale. Ils devaient se récrier hautement contre les imputations de leurs adversaires; ils devaient nier que leur croyance, que leur culte fussent tels qu'ils le supposaient. Ils devaient dire clairement que Jésus-Christ n'était qu'un homme, ou tout au plus qu'une créature divinisée. Ils devaient soutenir que ce mystère n'était ni aussi grand ni aussi incompréhensible que le faisaient les Juifs et les païens. Ils devaient enfin réfuter leurs raisonnements de manière à ne pas leur laisser croire qu'ils pouvaient penser eux-mêmes que Jésus-Christ était le Dieu véritable. Eh bien! c'est un fait incontestable que les apologistes chrétiens, que les défenseurs de la religion, dans les premiers siècles, ont

lis. Ap. Arnob., *Disp.*, lib. I, c. XII. V. et. Orig. *c. Cels.*, lib. VII, n. 11, 12, et l. VIII, n. 11 et 12.

1. Οἴεται ἐκ τοῦ θρησκεύειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, ἀκολουθεῖν ἡμῖν τὸ καὶ καθ' ἡμᾶς οὐ μόνον τον Θεόν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ὑπηρέτας αὐτοῦ θεραπεύεσθαι. *Ibid.*, n. 13.

suivi une marche toute contraire. Dans leurs ouvrages dirigés contre les païens ou contre les Juifs, ils ont constamment affirmé que Jésus-Christ était Dieu, vraiment Dieu, qu'il avait une double nature, la nature divine et la nature humaine, et qu'il était en même temps Fils de Dieu, vrai, propre Fils de Dieu, et ils ont exprimé cette vérité de la manière la plus énergique. Ils ont fait plus. Ils se sont efforcés de prouver que Jésus-Christ était Dieu. Ils ont reconnu que la divinité de Jésus-Christ était un mystère impénétrable à l'esprit humain, mais qu'il fallait croire. Ils ont réfuté les diverses objections des païens et des Juifs de manière à sauvegarder sa divinité. En un mot, ils ont fait ce que firent après eux les docteurs du quatrième et du cinquième siècle, ce que nous faisons aujourd'hui nous-mêmes, lorsque nous exposons la doctrine catholique et que nous défendons le dogme de la divinité de Jésus-Christ. Preuve sensible, saisissante, que leur foi était la même que la nôtre sur cet article capital de la religion ! Venons-en à la démonstration de ces faits.

CHAPITRE V.

Profession de la divinité de Jésus-Christ par les docteurs. — Tous les défenseurs du christianisme dans les premiers siècles ont proclamé dans leurs ouvrages adressés aux païens et aux Juifs, ou écrits contre eux, que Jésus-Christ était Dieu, et que, comme tel, il devait être adoré. Témoignages empruntés au premier et au second siècle. Saint Barnabé. L'auteur du Dialogue entre Jason et Papiscus. L'auteur de la Lettre à Diognète.— Saint Justin. — Tatien, Athénagore et Théophile d'Antioche. — Clément d'Alexandrie. Méliton de Sardes.

I. Remontons jusqu'au premier siècle. Nous avons entendu [1] l'auteur de l'épître attribuée à saint Barnabé, dont la plus grande partie est dirigée contre les Juifs, y enseigner que le Fils de Dieu « existait avant de venir dans la chair ; » que « c'était pour faire entendre aux Juifs qu'il était en même temps Fils de Dieu et Fils de l'homme, que Jésus-

1. V. ci-dessus, l. VII, c. VII.

Christ leur rappelait les paroles de David, *Le Seigneur a dit à mon seigneur : Asseyez-vous à ma droite ;* » que « les anciens prophètes étaient les prophètes de Jésus-Christ, » non parce qu'ils l'annonçaient, mais parce qu'ils « ont reçu de lui le don de prophétie; » que « c'est à lui que le Père a dit avant la formation de l'homme, *Créons l'homme à notre image et à notre ressemblance ;* » que « le soleil est son ouvrage; » que « sa gloire consiste en ce que tout est par lui et pour lui ; » et qu'il y a cette différence, entre la loi judaïque et la loi chrétienne, que la première n'a été donnée que par Moïse, le serviteur de Dieu, tandis que la seconde l'a été par *le Seigneur lui-même.* L'auteur de cette épître y enseigne encore que c'est Jésus-Christ qui a dit par les prophètes, *Je leur ôterai le cœur de pierre ;* que « pour cela il a fallu qu'il se manifestât dans la chair et qu'il habitât en nous ; » et que ce temple est plus saint que celui de Jérusalem, « parce que Dieu y habite véritablement [1]. »

L'ancien auteur du dialogue entre Jason et Papiscus, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, s'expliquait sans doute à cet égard avec non moins de clarté ; car le traducteur de cet ouvrage nous raconte, dans sa préface, que l'auteur du livre y démontrait la dispensation ou l'économie et la plénitude du Christ [2], c'est-à-dire, selon le langage de l'antiquité, l'incarnation du Verbe et le mystère de sa divinité. Voici, en effet, ce qu'il entend par la plénitude de Jésus-Christ contre les Juifs. « Ils sont inexcusables, dit-il, en ce « que, les Mages ayant adoré Jésus-Christ, ils n'ont pas « voulu le reconnaître eux-mêmes ; en ce que les prophètes « l'ont prédit clairement, et surtout Isaïe par ces paroles : *Moi qui parlais, me voici* [3] *!* et qu'ils ne l'ont pas reçu. » Le salut par opposition à leur aveuglement consiste à « con-

1. Ὅτι ἔμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι, καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν· ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ Κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. — Διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Barn., *Ep.*, n. vi, xvi.

2. Asserentis et vindicantis dispositionem et plenitudinem Christi. *De Jud. Incred.*, ub. sup.

3. Hoc... Isaias... prophetat et dicit : *Ipse qui loquebar veni*, id est, qui per

« naître le Dieu que les prophètes ont annoncé, à entendre « le Christ qui a montré clairement qu'il était venu dans le « monde, à croire aux Écritures divines qui attestent qu'il « est Dieu et le Fils de Dieu [1]. »

L'épître à Diognète n'est pas polémique ; mais comme elle est adressée à un païen, elle nous sera un témoignage de la manière dont les docteurs chrétiens annonçaient Jésus-Christ à ceux qu'ils voulaient gagner à la religion nouvelle. Dans ce monument, un des plus beaux et des plus anciens qui nous aient été conservés, Jésus-Christ est représenté, non pas seulement comme « le Fils bien-aimé à qui seul Dieu a communiqué le mystère de la rédemption du monde, et avec qui seul il connaît toutes choses [2], » mais comme « le Fils de Dieu, le seul engendré de lui, son propre Fils, « le saint, le juste, l'incorruptible, l'immortel [3]. » Il y a plus : il est « la Vérité et le Verbe saint et incompréhensible [4], » que Dieu « a envoyé, non comme un ministre, mais comme l'ou- « vrier même et le créateur de toutes choses, comme un « roi qui envoie son Fils roi, comme un Dieu qui envoie un « Dieu [5]. »

II. Saint Justin, qui écrivait peu de temps après, nous fournit des preuves nombreuses du même fait, et tient constamment le même langage. Dans l'Exhortation aux Grecs, il dit que Jésus-Christ est « le Verbe de Dieu, qui, inséparable « de lui par nature [6], » s'est uni à l'humanité. Dans sa pre-

prophetas antè adventùs mei futuri præloquens fueram, is propriâ nunc atque præclarâ voce præsentiam meam ipse... manifesto. *Ibid.*

1. Ut quem Prophetæ prædicaverunt Deum noscat ; ut Christum qui se palàm mundo venisse monstravit, intelligat ; ut Scripturis divinitùs testificantibus Dei Filium et Deum credat. *Ibid.*

2. Ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν, ἣν ἠκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί. — Πάντ' οὖν ᾔδει παρ' ἑαυτῷ σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς. Ad Diogn., *Ep.*, n. 8.

3. Τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ. *Ibid.*, n. 10. Τὸν ἴδιον Υἱόν, κ. τ. λ. V. sup.

4. Τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν Λόγον τὸν ἅγιον καὶ ἀπερινόητον. *Ibid.*, n. 7.

5. Οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπερέτην τινὰ πέμψας,.... ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων... τοῦτον... Ὡς βασιλεὺς πέμπων Υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν, ὡς Θεὸν ἔπεμψεν, κ. τ. λ. *Ibid.*

6. Ὁ τοῦ Θεοῦ ὑπάρχων λόγος ἀχώριστος δυνάμει. n. 38.

mière Apologie, il déclare qu'il est « le Verbe, la première « production de Dieu, le seul qui est proprement Fils de « Dieu, » et qui, « parce qu'il est le Verbe premier-né du « Père, est Dieu aussi [1]. » Il dit encore, dans sa première et dans sa seconde Apologie, que « les prophètes ont annoncé que les nations adoreraient Jésus-Christ, » et qu'en effet les chrétiens « l'adorent et l'aiment [2]. » Enfin, dans son dialogue contre Tryphon, ainsi que nous le verrons bientôt, il se propose principalement de prouver que Jésus-Christ est Dieu, et comme tel adorable. Il revient sans cesse là-dessus ; il soutient entre autres choses que les Mages, guidés par l'étoile, sont venus l'adorer [3]. Plus ses adversaires se récrient contre cette vérité, plus il l'affirme. « Il est appelé Dieu, dit-il, et « il l'est, et il le sera [4]. » Il leur reproche de ne pas l'admettre parce qu'ils se sont laissé égarer par les préjugés de nationalité et par les œuvres des hommes ; car, s'ils avaient compris les prophètes, ils ne nieraient pas qu'il est « Dieu, « celui qui est le Fils unique du Dieu inengendré et ineffable [5]. »

III. Tatien, son disciple, après avoir exposé la doctrine de l'Église sur le Verbe, appelle Jésus-Christ « le Dieu qui a « souffert ; » et plus bas il ajoute que les chrétiens ne débitent pas des fables lorsqu'ils prêchent que « Dieu est né dans « une forme humaine [6]. » Nous avons vu ailleurs Athénagore dire expressément, pour prouver que les chrétiens ne sont pas athées, qu'ils reconnaissent « Dieu le Père, et Dieu « le Fils, et le Saint-Esprit [7] ; » et, afin qu'on ne pût pas

1. Ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ Θεοῦ... n. 21. Μόνος ἴδιος Υἱὸς τῷ Θεῷ γεγέννηται. n. 22. Ὅς δὲ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεὸς ὑπάρχει. n. 63.

2. Καὶ πάλιν πῶς δι' αὐτοῦ Ἠσαΐου λέλεκται, ὅτι οἱ οὐ προσδοκήσαντες αὐτὸν λαοὶ τῶν ἐθνῶν, προσκυνήσουσιν αὐτόν, κ. τ. λ. *Apol.* I, n. 49. Τὸν... Λόγον μετὰ τὸν Θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν. *Apol.* II, n. 13.

3. *Dial.*, n. 76 et 106.

4. Θεὸς καλεῖται, καὶ Θεός ἐστι καὶ ἔσται. n. 58.

5. Αὐτὸν εἶναι Θεόν, τοῦ μόνου, καὶ ἀγεννήτου, καὶ ἀῤῥήτου Θεοῦ Υἱόν. n. 126.

6. Τοῦ πεπονθότος Θεοῦ. Tat., *Orat.*, n. 13. Οὐ γὰρ μωραίνομεν,... οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, Θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες. *Ib.*, n. 22.

7. V. le livre Ve de cette Histoire, c. II, n. III.

croire qu'il ne s'agit pour le Fils que d'une divinité inférieure et improprement dite, s'adressant à Marc-Aurèle et à son fils, empereur comme lui, il fait une comparaison bien remarquable : « De même que tout vous obéit (dans votre em- « pire) à vous, père et fils, ainsi (dans l'empire céleste) tout est « soumis à Dieu et à son Verbe, qui est en lui, qui est son « Fils, mais un Fils qui en est inséparable [1]. » Nous avons peu de chose à emprunter ici à Théophile d'Antioche. Nous avons vu ailleurs qu'il attribuait à la Trinité la création de toutes choses. Il est bon cependant de remarquer que ce savant évêque, ayant observé que Moïse ouvre son livre de la Genèse par ces mots : *Dieu a créé dans le Verbe le ciel et la terre*, pour prévenir l'erreur de ceux qui introduiraient une multitude de faux dieux, et aussi pour qu'on connût le vrai Dieu dans ses ouvrages [2], a indiqué clairement par là que le Verbe était le vrai Dieu, et le Dieu unique avec le Père. Il ne nous reste qu'un fragment de l'apologie de saint Méliton de Sardes, qui écrivait dans le même temps que Théophile. Mais ce fragment est, dans sa concision, de nature à nous inspirer bien des regrets : « Nous ne sommes pas, disait-il, « des adorateurs de pierres privées de sentiment, mais du « Dieu unique, qui est avant toutes choses et au-dessus de « toutes choses, et de son Christ, qui est véritablement le « Dieu Verbe avant tous les siècles [3]. »

IV. Mais incontestablement l'apologiste chrétien, qui s'explique le plus amplement et le plus clairement dans le second siècle, sur la divinité du Verbe, est Clément d'Alexandrie. Il ouvre son Exhortation aux gentils, en leur faisant remarquer que les chrétiens, qu'ils méprisaient comme des hommes d'hier, étaient, en un sens, avant la création du

1. Ὡς γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται... οὕτως ἑνὶ Θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ Υἱῷ νοουμένῳ, ἀμερίστῳ, πάντα ὑποτέτακται. *Leg.*, n. 18.

2. Ὅπως οὖν ὁ τῷ ὄντι Θεὸς διὰ ἔργων νοηθῇ, καὶ ὅτι ἐν τῷ Λόγῳ αὐτοῦ ὁ Θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν... ἔφη, κ. τ. λ. *Ad Aut.*, l. II, n. 10.

3. Ἀλλὰ μόνου Θεοῦ... καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὄντος Θεοῦ Λόγου πρὸ αἰώνων, ἐσμὲν θρησκευταί. *Chron. Pasch.* ad ann. 164, 165.

monde dans le Dieu qui devait les produire, et que, « parce qu'ils sont les créatures raisonnables du Dieu Verbe et le but de ses œuvres, ils étaient au commencement dans le Verbe, qui était au commencement [1]. » Puis, développant les desseins de Dieu sur l'humanité, il enseigne que le même Verbe qui était en Dieu dès le commencement, a apparu et s'est manifesté dans le temps aux hommes, et qu'il leur communiquera dans l'éternité la félicité parfaite. « Le Verbe, dit-il, celui qui « est unique en lui-même, est en même temps deux choses, « Dieu et homme. Il a apparu comme notre maître, lui qui est « *celui qui est* en *celui qui est*, le Verbe qni était dans le Père. « Par là, lui qui nous a donné la vie au commencement « comme créateur, nous a appris plus tard à bien vivre, en « se manifestant comme notre maître, afin, comme Dieu, de « nous donner de vivre toujours [2]. » Il ne faut pas croire cependant que le Verbe ne se soit occupé que dans les derniers temps du salut de l'homme. Il a eu pitié de l'humanité dès son origine; il l'a invitée au salut, de mille manières. Il lui a parlé par Moïse et par les prophètes. « Que si l'on ne « veut pas croire aux prophètes, le Seigneur lui-même par- « lera, lui qui, étant dans la nature de Dieu, n'a pas regardé « comme une usurpation de se croire égal à Dieu; mais « qui s'est anéanti, lui qui est le Dien miséricordieux, « afin de sauver l'homme [3]. » C'est donc lui qui parle, lui qui est le Verbe dont Jean est la voix, ce Jean qui était envoyé pour préparer les hommes à l'avénement du Dieu-Christ [4].

Aussi dit-il plus bas, en revenant à la même pensée : « Quoi donc, vous êtes assez insensés, assez incrédules pour « ne vouloir pas croire au Seigneur, et ne pas goûter et voir

1. *Coh. ad G.*, n. 1, p. 6.

2. Αὐτὸς οὗτος ὁ Λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, Θεός τε καὶ ἄνθρωπος... ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν... ὁ καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχών, ὡς δημιουργός, τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν, ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς Θεὸς χορηγήσῃ. *Ibid.*, p. 7.

3. Ἐκένωσεν δὲ ἑαυτὸν ὁ φιλοικτίρμων Θεὸς σῶσαι τὸν ἄνθρωπον γλιχόμενος. *Ibid.*, p. 8.

4. Εἰς Θεοῦ τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν. *Ibid.*, p. 9.

« que le Christ est Dieu [1] ? » Puis, exhortant les Grecs à abandonner le culte des créatures pour s'attacher au Seigneur, à Dieu seul, qui en est l'auteur, et à recevoir le Verbe, il ajoute : « O homme! crois à celui qui est Dieu et homme; « crois, ô homme! à celui qui est mort, qui est adorable, et « qui est le Dieu vivant. Esclaves, croyez à celui qui est mort. « O tous les hommes! croyez à celui qui seul est le Dieu de « tous les hommes [2]. » Certes, il n'y a pas ici lieu à l'équivoque : le docteur alexandrin ne dit pas seulement que le Christ est homme, il dit qu'il est Dieu, le Dieu vivant, le Dieu adorable, le seul qui est le Dieu de tous les hommes; c'est-à-dire qu'il réunit en quelques mots tous les caractères distinctifs du Dieu suprême, de sorte qu'il est impossible de le méconnaître.

CHAPITRE VI.

Profession de foi des défenseurs du christianisme. Suite.—Docteurs du troisième siècle. Pères grecs. Origène. — Il ne conteste nullement ce que Celse avait avancé de la croyance des chrétiens en la divinité de Jésus-Christ. — Il explique en quel sens nous disons que Jésus-Christ est Dieu, et lui attribue une double nature. Il lui donne le nom de Dieu, même avec l'article. — Il lui attribue une intelligence égale à celle de Dieu. Il le sépare de toutes les créatures. — Il lui attribue l'adoration et le culte qu'il déclare n'être dus qu'à Dieu.— Saint Hippolyte de Porto.

I. Parmi les ouvrages composés dans le cours du troisième siècle, pour la défense du christianisme, il n'en est pas de plus solide que l'écrit d'Origène contre Celse. Cet ouvrage, le plus authentique et le moins altéré de ceux de l'illustre Alexandrin, l'ouvrage de sa vieillesse le plus justement admiré par l'antiquité chrétienne, est aussi celui qui contient

1. Ὅτι Χριστὸς ὁ Θεός. *Ibid.*, n. IX, p. 72.

2. Πίστευσον, ἄνθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ Θεῷ· πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι, καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι· πιστεύσατε, οἱ δοῦλοι, τῷ νεκρῷ· πάντες ἄνθρωποι, πιστεύσατε μόνῳ τῷ πάντων ἀνθρώπων Θεῷ. *Ibid.*, n. X, p. 84. Il ajoute : « Croyez, et vous recevrez le salut pour récompense. Cherchez Dieu, τὸν Θεόν, et votre âme vivra. Celui qui cherche Dieu, τὸν Θεόν, celui-là prend les intérêts de son salut. Trouvez-vous Dieu (encore τὸν Θεόν), vous avez la vie. »

les témoignages les plus multipliés et les plus précieux en faveur de la doctrine et du culte de l'Église primitive, par rapport à la personne de Jésus-Christ.

Pour retirer de l'étude de ce monument tous les avantages que l'on a droit d'en attendre, faisons d'abord une remarque importante. Quiconque a lu ce livre, sait combien Origène y est attentif à relever tout ce qu'il y a de mensonger ou d'inexact dans les assertions de son adversaire. Il ne laisse pas échapper la moindre occasion de prouver ou sa témérité ou son ignorance. Ainsi, lorsque Celse semble dire que tout le différend entre les juifs et les chrétiens consiste à dire que Dieu doit descendre ou qu'il est descendu, Origène ne manque pas de remarquer que Celse n'a pas su que le sentiment des Juifs n'était pas unanime sur la nature de celui qu'ils attendent, et que tous ne croyaient pas qu'il dût être Dieu ou Fils de Dieu [1]. Mais quand il s'agit des assertions de Celse relatives à la foi de l'Église sur la divinité du Sauveur, nous ne voyons rien de semblable. Le juif que Celse fait parler, accuse Jésus-Christ de s'être dit Dieu. Origène ne le nie pas : au contraire, il soutient qu'il a eu raison de le faire [2]. Le juif avance que Jésus a fait croire à ses disciples que les mages l'ont adoré dans son berceau ; Origène justifie la conduite des mages, et affirme qu'ils ont offert des présents symboliques au Sauveur, comme étant, si l'on peut parler ainsi, un composé de Dieu et d'homme mortel [3]. Celse dit que les Chrétiens regardent les juifs comme coupables, parce qu'ils n'ont pas cru en Jésus-Christ comme en un Dieu ; et Origène reconnait que cela est vrai [4]. Il leur reproche de regarder Jésus-Christ comme étant le Verbe même et le propre esprit de Dieu ; et Origène dit et redit sans cesse que Jésus-Christ, quant à sa nature supérieure, est le Verbe ou la raison même, la sagesse même, la vérité même, la jus-

1. L. IV, n. 2. V. et. l. I, n. 43, 49 et 58.
2. L. I, n. 28, et n. 56, 57.
3. Συνθέτῳ τινὶ ἐκ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου θνητοῦ. n. 60.
4. L. II, n. 8.

tice même[1]; il dit, dans le même sens, qu'il est la raison animée, la vérité subsistante[2]; ou encore, que, sous l'apparence de l'homme, il y avait en lui un être divin, qui est proprement le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu, la vertu et la sagesse de Dieu[3].

II. Plus Celse se rit de cette attribution de divinité faite à un enfant, à un crucifié, plus Origène insiste; et, pour inculquer davantage cette vérité, il l'exprime en mille manières. Il explique en quel sens nous disons que Jésus-Christ est Dieu[4]. Il distingue en lui les deux natures, la nature humaine et la nature divine[5]. C'est par cette distinction qu'il résout la plupart des difficultés de Celse, ainsi que nous le verrons plus tard. Il donne à la nature divine de Jésus-Christ plusieurs noms[6]; le plus souvent, celui de sa divinité, de la divinité qui était en lui[7]; et, afin qu'on ne pût entendre par là une divinité imparfaite, il dit en un endroit que Jésus a détruit la puissance de l'ange exterminateur, par sa divinité ineffable[8].

Conséquemment à cette doctrine, il appelle constamment le Sauveur, le Verbe-Dieu, ou le Dieu-Verbe[9]; le Dieu Jésus[10], le Dieu immortel, qui est le Verbe, notre Dieu à nous[11]. Il dit qu'il est celui qui, au commencement, était Verbe, et était en Dieu, et était Dieu[12]; qu'il était le Dieu qui est après celui qui est le Dieu et le Père de toutes

1. Αὐτόλογος, αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη. Lib. III, n. 41, lib. V n. 39.

2. Ὁ ἔμψυχος λόγος, καὶ ἀλήθεια τυγχάνων. L. II, n. 9.

3. Ὅπερ ἦν ὁ Κύριος Υἱός Θεοῦ, Θεὸς Λόγος, Θεοῦ δύναμις, καὶ Θεοῦ σοφία, ὁ καλούμενος Χριστός. L. I, n. 66.

4. L. I, n. 66, l. II, n. 9.

5. L. II, 68, 70.

6. Il l'appelle tantôt φύσις, tantôt μορφή.

7. V. l. I, 47, l. II, 34, 36, 65, l. III, n. 10. Τῆς ἐν αὐτῷ θειότητος. L. I, n. 60.

8. Ἀρράτῳ γὰρ θεότητι καθεῖλεν ἐκεῖνον ὁ Ἰησοῦς. L. V, n. 48.

9. L. II, 9, IV, 99, VII, 16, VIII, 38, 75.

10. Ὁ Θεὸς Ἰησοῦς. L. V, 66.

11. Ὁ ἀθάνατος Θεὸς Λόγος. L. IV, 15. Ὁ Θεὸς ἡμῶν. *Ibid.*

12. Ὁ ἐν ἀρχῇ Λόγος ὤν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὤν, καὶ Θεὸς ὤν. L. VIII, 6.

choses [1]. Ailleurs, il l'appelle Dieu d'une manière absolue, et, ce qui est bien remarquable, *le* Dieu, ou Dieu avec l'article : « Étant Dieu, dit-il, il s'est fait homme [2] ; nous croyons en lui comme en celui qui était depuis le commencement Dieu et Fils de Dieu [3]. » Il parle de l'enfantement *du* Dieu par la Vierge ; il dit que *le* Dieu a été réputé parmi les malfaiteurs [4] ; il soutient qu'il était bon que *le* Dieu se servît de la voix humaine pour persuader ses auditeurs [5]. On ne doit pas s'étonner, après cela, qu'il ne relève jamais Celse, qui, en parlant du Dieu envoyé aux hommes, l'appelle Dieu avec l'article [6], et que jamais il ne revienne sur la célèbre distinction que nous avons expliquée ailleurs.

III. En même temps qu'il donne à Jésus-Christ le nom de Dieu, il lui attribue constamment, selon sa nature supérieure, les perfections divines : l'immensité, la toute-puissance, l'immutabilité, la plénitude du bien. Nous aurons à parler, dans un des chapitres suivants, de l'immensité, de l'immutabilité et de la science du Verbe dans leurs rapports avec l'incarnation. Quant à l'intelligence *du* Verbe, Celse ayant dit que Dieu est incompréhensible, même à la raison, Origène répond qu'il faut distinguer. Il l'avoue, s'il s'agit de la raison humaine; mais s'il s'agit du Verbe, ou de la raison qui est Dieu, il affirme que « Dieu est compris par elle [7]. » Quant à l'excellence du Verbe, Celse ayant prétendu qu'au sentiment des chrétiens, Dieu avait envoyé son Fils, parce qu'il était lui-même difficile à contempler, Origène répond que ce n'est pas parce qu'il était lui-même difficile à contempler que Dieu a envoyé son Fils, comme si le Fils était un Dieu facile à contempler. « Car, ajoute-t-il, que Dieu

1. Θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα. L. II, 9.
2. L. I, 68.
3. Ἀρχῆθεν Θεὸν καὶ Υἱὸν Θεοῦ. L. III, 41.
4. Τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν τοῦ Θεοῦ. L. VI, n. 73. Ἐπεὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη ὁ Θεὸς παρὰ τοῖς ἀνόμοις. L. II, n. 44.
5. Βέλτιον ἦν χρήσασθαι τὸν Θεὸν φωνῇ, κ. τ. λ. L. I, n. 70.
6. V. l. II, n. 30 et al.
7. Τούτῳ τῷ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ Θεός. L. VI, n. 65.

soit difficile à contempler, je le veux; mais il n'est pas seul difficile à contempler, et son Fils unique l'est aussi [1]. » C'est dans le même but qu'ayant ailleurs, à l'exemple des Alexandrins, donné au Verbe le nom de *second Dieu*, il se fait un devoir de déclarer que, par ce nom, les chrétiens entendent « la vertu qui embrasse toutes les vertus, la raison qui contient en elle-même toute la raison qui est en toutes choses [2]. »

Un être aussi excellent ne saurait évidemment faire partie des créatures. Aussi Origène distingue-t-il constamment le Verbe des créatures qui sont faites par lui; il distingue même en lui sa qualité de *Fils unique*, de celle de *premier-né de toute la création* [3], ce qui est une des clefs de la doctrine de ce célèbre Alexandrin, et suffirait à montrer combien elle est éloignée de l'arianisme. Enfin, non content de dire, par opposition à toutes les choses faites, que le Verbe était né avant elles, il dit expressément qu'il n'est pas fait [4].

IV. Par suite, et en confirmation de cette vérité, après avoir enseigné et établi qu'il est défendu aux chrétiens d'adorer la créature à la place du Créateur, il ajoute « qu'il ne faut pas adorer les choses muables et sujettes à la corruption, à la place de Dieu et de son Fils [5]; » et il déclare, ailleurs, que « les chrétiens refusent d'adorer autre chose que Dieu et le Verbe qui est Dieu [6]. » Il se plaît à revenir sur cette pensée. Il dit que les chrétiens s'élèvent au-dessus de toutes les créatures, quelque excellentes qu'elles puissent

1. Οὐ διὰ τὸ δυσθεώρητος οὖν ὁ Θεὸς εἶναι, ὡς εὐθεώρητον τὸν Θεὸν τὸν Υἱὸν ἔπεμψεν.—Ἔστω δὲ καὶ δυσθεώρητος ὁ Θεός. Ἀλλ' οὐ μόνος δυσθεώρητος ἐστί τινι, ἀλλὰ καὶ ὁ μονογενὴς αὐτοῦ.... οὐ διὰ τὸ δυσθεώρητος οὖν ὁ Θεὸς εἶναι, ὡς εὐθεώρητον τὸν Θεὸν τὸν Υἱὸν ἔπεμψεν. L. VI, n. 69.

2. Τὴν περιεκτικὴν πασῶν ἀρετῶν ἀρετήν, καὶ τὸν περιεκτικὸν παντὸς οὑτινοσοῦν λόγου... λόγον. L. V, n. 39.

3. Il appelle constamment Jésus-Christ μονογενὴς καὶ πρωτότοκος.

4. Τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον, κ. τ. λ. L. VI, n. 17.

5. Καὶ μὴ μὴν καὶ δεῖν τὰ ἐπὶ τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς... ἐν χώρᾳ τιμᾷν Θεοῦ τοῦ ἀνενδεοῦς, ἢ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, κ. τ. λ. L. VIII, n. 65.

6. Ἄλλο τι σέβειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν, καὶ τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως Λόγον αὐτοῦ καὶ Θεόν, κ. τ. λ. n. 70.

être, « qu'ils ne sauraient consentir à adorer un autre que Dieu, ou à servir un autre avec lui, ou à servir deux maîtres ; » et, immédiatement après, il appelle « les chrétiens, ceux qui servent Jésus-Christ[1] ; » il déclare que « leur maître est Jésus-Christ, celui qui au commencement était le Verbe, était chez Dieu, et était Dieu[2]; » il va même jusqu'à dire que les chrétiens « servent le seul Seigneur qui est le Verbe de Dieu[3]. » En même temps qu'il montre le Sauveur comme l'objet direct de l'adoration des fidèles, il l'unit et l'égale dans le culte à Dieu le Père. « Il ne faut croire à « personne comme à Dieu, hors à Jésus-Christ seul. » « Les « chrétiens, dit-il ailleurs, croient au Dieu qui est au-dessus « de tout, et à son Fils unique, le Verbe qui est Dieu aussi[4]. » Il n'y a là ni distinction ni différence. Voici qui est plus exprès encore : « Nous adorons un seul Dieu, le Père et le « Fils ; nous chantons des hymnes à l'un et à l'autre ; nous « reconnaissons que nous devons offrir nos prières à Dieu « et à son Fils unique[5]. » De bonne foi, est-il possible d'exprimer plus simplement et plus clairement l'adoration unique et égale du Père et du Fils, et par là de proclamer d'une manière plus éclatante leur égalité ?

V. Nous joignons à Origène saint Hippolyte de Porto, qui a écrit aussi dans la première moitié du troisième siècle. Il ne nous reste que quelques fragments des ouvrages que ce docteur avait composés contre les païens et contre les Juifs ; mais nous y trouvons une parole que nous nous reprocherions de ne pas rapporter ici. Le saint évêque, paraphrasant le psaume LXVIII[e], et rapportant au Sauveur des

1. Τῷ Θεῷ καὶ ἄλλῳ τινὶ δουλεύειν μετ' αὐτοῦ, οὐ δὲ πρὸς τὸ δυσὶ κυρίοις δουλεύειν. L. VIII, n. 5. Τοὺς δουλεύοντας αὐτῷ. *Ibid.*

2. Κύριος γάρ... ὁ Χριστός ἐστιν... ὁ ἐν ἀρχῇ Λόγος ὤν, κ. τ. λ. n. 6.

3. Μόνῳ δὲ Κυρίῳ δουλεύειν τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγῳ. L. VIII, n. 16.

4. Ἀσφαλὲς ἐνομίσθη τὸ μηδενὶ ἑαυτὸν ἐμπιστεῦσαι ἄνθρωπον ὄντα ὡς Θεῷ, πλὴν μόνου... Ἰησοῦ Χριστοῦ. L. III, n. 37. Θεὸς δὲ ὁ ἐπὶ πᾶσι πιστεύεται, καὶ ὁ τούτου μονογενὴς Υἱὸς Λόγος καὶ Θεός. L. VII, n. 49.

5. Ἕνα οὖν Θεὸν... τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν θεραπεύομεν. L. VIII, n. 12. Voy. ci-dessus l. VII[e], c. XIII.

prières de ce psaume qui semblent indignes de lui, dit : « Le Christ adressait ses prières à Dieu, selon l'économie « de son incarnation et en tant que homme, lui qui est le « Dieu véritable[1]. »

CHAPITRE VII.

Profession de foi des docteurs du troisième siècle. Suite. Pères latins. — Tertullien.—Saint Cyprien.—Arnobe.—Lactance. Conclusion de ces témoignages.

I. Passons aux docteurs de l'Église latine. Sous des formes moins variées, nous trouverons dans leurs ouvrages apologétiques des professions de foi en la divinité du Verbe, non moins éclatantes que celles des docteurs de l'Église grecque.

Ainsi, Tertullien, dans son traité contre les Juifs, établit la supériorité du royaume de Jésus-Christ sur celui des Romains, en ce que « il est cru partout, il est adoré partout, et que pour tous les hommes il est roi, il est juge, il est Dieu et Seigneur[2]. » Dans son Apologétique, réfutant l'assertion des païens qui disaient que Jésus-Christ n'était qu'un homme, afin de nous accuser de n'être que les adorateurs d'un homme, Tertullien parle d'abord du Sauveur « en tant que Dieu. » Pour faire connaître en quoi sa substance consiste, il rappelle qu'il a dit ailleurs que Dieu a fait le monde par son Verbe, par sa raison et sa vertu. Les sages du paganisme ont aussi reconnu que le *logos* était le créateur du monde. Mais ils regardaient le *logos* comme un être impersonnel; tandis que les chrétiens lui attribuent une substance ou une subsistance propre, l'esprit. « Nous « avons appris, ajoute l'apologiste africain, qu'il est pro- « féré par Dieu et engendré par cette *prolation*, et que, « pour cette raison, il est appelé Fils de Dieu, et Dieu à

1. Οἰκονομικῶς ὡς ἄνθρωπος ηὔχετο, Θεὸς ὢν ἀληθινός. *Adv. Jud.*, n. IV. Opp., t. II, p. 3.

2. Ubique creditur, ubique adoratur. — Omnibus æqualis, omnibus rex, omnibus judex, omnibus Deus et Dominus est. *Adv. Jud.*, c. VII

« cause de l'unité de la substance. Car Dieu aussi est esprit, « et ce qui procède de Dieu est Dieu et le Fils de Dieu[1]. » « Celui-ci donc, poursuit Tertullien, étant descendu dans une vierge, naît Dieu-homme, ou, pour traduire plus exactement, homme mêlé à Dieu[2]. »

II. L'illustre évêque de Carthage, saint Cyprien, parle le même langage, et n'est pas moins explicite dans sa profession de foi en la divinité de Jésus-Christ, que celui qu'il se plaisait à appeler son maître. Dans son livre *De la vanité des idoles*, voulant donner une idée de l'incarnation, après avoir dit que le Sauveur était annoncé dans les siècles précédents comme le docteur de l'humanité, « celui-ci, « poursuit-il, est la vertu de Dieu, la raison de Dieu, la sa« gesse et la gloire de Dieu. Celui-ci descend dans une « vierge, par la coopération du Saint-Esprit; il se revêt « d'une chair; Dieu est mêlé avec l'homme : c'est là notre « Dieu, le Christ qui, véritable médiateur, s'unit à l'homme « pour le conduire à son Père[3]. » Venu ainsi dans le monde, il y envoie plus tard ses disciples, qui se répandent dans tout l'univers « par les ordres de celui qui était leur Maître et leur Dieu[4]. » Dans son ouvrage contre les Juifs, non-seulement il dit, explicitement et de mille manières, que Jésus-Christ est Dieu ; mais encore, pour prouver cette vérité, il lui applique des passages de l'Ancien Testament où il est manifestement question du Dieu véritable : ceux d'Isaïe : *Voici notre Dieu, il viendra lui-même* (XXXV) ; *Dieu est en*

1. Pauca de Christo ut Deo. Prius substantiam edisseram.... Nos etiam sermoni... propriam substantiam spiritum inscribimus... Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum, et idcircò Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. Nam et Deus spiritus... Et quod de Deo profectum est Deus et Dei Filius. *Apol.*, c. XXI. Voy. le livre VIe de cet ouvrage, c. VI.

2. Iste igitur... delapsus in virginem quamdam nascitur homo Deo mixtus. *Ibid.*

3. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. Hic in virginem illabitur, carne Spiritu sancto cooperante induitur, Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est qui mediator duorum, hominem induit quem perducat ad Patrem. *De Idolor. vanit.*

4. Magistro et Deo monente. *Ibid.*

vous, et il n'y a pas d'autre Dieu que vous (XLV, 14, 15); *ce n'est pas un ange, c'est le Seigneur lui-même qui les délivrera* (LXIII, 9); celui de Baruch : *Celui-ci est notre Dieu, et il n'y en a pas d'autre que lui*; celui de Zacharie : *Je les sauverai dans le Seigneur leur Dieu* (IX); le psaume XLIVe; puis ces versets des psaumes XLVe, XLIXe, LXXVIIe, LXXXIe : *Voyez que moi je suis Dieu ; le Dieu des dieux a parlé, et il a appelé la terre ; Dieu viendra manifestement, il viendra ; que Dieu se lève, et que ses ennemis soient dissipés; levez-vous, ô Dieu, et jugez la terre*[1]. Il attribue aussi au Sauveur les passages du Nouveau Testament que nous lui avons attribués nous-même, et qui déclarent le plus formellement sa divinité.

III. Minucius Félix, dans son *Octavius,* ne nous a laissé, sur la même vérité, d'autre témoignage que quelques mots où, répondant aux accusations des païens, il dit que ses adversaires sont bien loin de la vérité en pensant « qu'on eût « pu croire Jésus-Christ Dieu, s'il était coupable ou mor- « tel[2]. » Mais Arnobe et Lactance se sont expliqués à cet égard avec beaucoup d'étendue. « Il est Dieu certainement, « dit le premier, et à cause de cela, il doit être singulière- « ment adoré[3]. » Il est « le Dieu des puissances intérieures, « le Dieu sublime, le Dieu par substance et par la racine même « de la divinité, le Dieu qui vient des royaumes inconnus[4]. » Plus ce dogme effarouche les païens, plus il insiste. « Le « Christ, quoi que vous en disiez, et malgré vous, est Dieu. « Il est Dieu, le Christ. Il faut le redire sans cesse[5]. »

Le second ne s'exprime pas avec moins de force. Il distin-

1. *Testimon.*, l. II, c. VI, XXVIII. V. et. l. I, c. III et XXII.

2. *Octav.*, n. XXIX.

3. Cùm verò Deus sit re certâ... inficiaturos arbitramini nos esse, quàm maximè illum à nobis coli...? Arnob., *Disp.*, l. I, n. XV.

4. Ergò ne... Deus ille est Christus? Deus respondebimus et interiorum potentiarum Deus. *Ibid.* Deus ille sublimis fuit, Deus radice ab intimâ, Deus ab incognitis regnis. *Ibid.*, n. XIX.

5. Et ideò Christus, licet vobis invitis Deus, Deus, inquam, Christus, hoc sæpè dicendum est, etc. L. II, n. XXV.

gue constamment deux naissances en Jésus-Christ, l'une avant le temps, l'autre dans le temps : la première, où Dieu a enfanté son Fils de lui-même, comme son Verbe; la seconde, où il l'a enfanté comme homme dans le sein de la Vierge. Selon la première, Jésus-Christ est sans mère; dans la seconde, il est sans père [1]. Devenu ainsi Fils de Dieu selon l'esprit, et de l'homme par la chair, il est Dieu et homme [2]. » Pour prouver qu'il est Dieu et homme, et comme un mélange des deux natures divine et humaine, Lactance s'appuie, non pas seulement sur le psaume XLIV, mais sur les passages d'Isaïe et de Baruch qu'avait allégués saint Cyprien, et qui indiquent si clairement le Dieu véritable [3]. Aussi donne-t-il constamment à Jésus-Christ le nom de Dieu, de Dieu des Juifs. « Ceux-ci, dit-il, n'ont pas connu leur Dieu ; « ils se sont réunis pour condamner leur Dieu ; » et, par suite de ces injustes conseils, « Dieu a été suspendu et cloué « sur la croix par les adorateurs de Dieu [4]. » Mort pour sauver le genre humain, il doit aussi le juger; et « celui que « nous appelons le Christ est tout à la fois notre libéra- « teur, notre juge, vengeur du crime, roi et Dieu [5]. »

Après cela, on est tenté de s'étonner en voyant Lactance avancer que « Jésus-Christ ne s'est jamais dit Dieu, parce « qu'il aurait manqué à sa mission, si, envoyé pour faire

1. Inprimis enim testificamur illum bis esse natum; primùm in spiritu, posteà in carne. *Instit.*, l. IV, c. VIII. V. et. c. VI, VII, XII. Filium bis nasci oportuit, ut et ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In primâ enim nativitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris à solo Deo Patre generatus est. In secundâ verò carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine Patris officio virginali utero procreatus est. C. XIII.

2. Factus est et Dei Filius per spiritum, et hominis per carnem ; id est et Deus et homo. *Ibid.*

3. Interim et Deum fuisse, et hominem ex utroque genere permixtum, prophetis vaticinantibus discimus (*Is.* XLV, 14, 15. *Baruch*, III, 36. *Ps.* XLIV, 7). *Ibid.*

4. Deum suum non agnoscentes. c. XVI. — Coierunt ut Deum suum condemnarent. c. XVIII. Quid de hujus crucis indignitate dicemus, in quâ Deus à cultoribus Dei suspensus est atque suffixus ? *Ibid.*

5. Hic est enim liberator et judex, et ultor, et rex, et Deus quem nos Christum vocamus. L. VII, c. XIX. V. et. c. XXII, XXIII, XXIV.

« disparaître les faux dieux et enseigner le Dieu unique, il en « avait introduit un autre que celui qui est un[1]. » Mais, lorsqu'on examine de plus près la pensée de Lactance, on reconnaît aisément qu'il ne veut pas dire autre chose, sinon que le Christ ne s'est pas attribué et n'a pas voulu qu'on lui attribuât une divinité autre que celle du Père, une divinité qu'il ne tînt pas du Père. Car se dire en ce sens un autre Dieu que le Père, « c'eût été porter atteinte à l'unité de Dieu, chercher ses propres intérêts, et non les intérêts de celui qui l'avait envoyé, et se séparer de celui qu'il était venu manifester[2]. »

Ainsi, tous les apologistes, tous les défenseurs de la religion chrétienne dans les trois premiers siècles, malgré les répugnances des Juifs et des païens, malgré leurs calomnies, malgré le scandale que cette vérité produisait dans le monde, n'ont jamais nié que Jésus-Christ fût Dieu, le vrai Dieu, le Dieu adorable; ils l'ont, au contraire, publiquement enseignée, publiquement soutenue; et, loin de les décourager, les attaques de leurs adversaires les ont portés à l'inculquer davantage et à la proclamer avec plus de force.

Ils ont fait plus encore. Non contents de proclamer ce dogme, ils se sont appliqués à le prouver et à le défendre par des arguments et des considérations qui leur paraissaient décisifs. Comme nous ne faisons pas un cours de controverse chrétienne, en les exposant, nous chercherons plutôt à en pénétrer le sens qu'à en discuter la valeur.

1. Docuit enim quòd unus Deus sit, eumque solum coli oportere; nec unquam se ipse Deum dixit, quia non servasset fidem, si missus ut deos tolleret, induceret alium præter unum. L. IV, c. XIV.

2. Hoc erat, non de uno Deo facere præconium, nec ejus qui miserat, sed suum proprium negotium gerere, ac se ab eo, quem illustraturus venerat, separare. *Ibid.*

CHAPITRE VIII.

Controverse des chrétiens avec les Juifs et les païens sur la divinité de Jésus-Christ. Les docteurs chrétiens prouvent contre les Juifs la divinité de Jésus-Christ. — Sommaire de la discussion de saint Justin avec le juif Tryphon. — Saint Cyprien suit une marche analogue dans son livre des Témoignages. — Tertullien s'attache principalement aux preuves tirées de la conversion des gentils. — Origène tient comme le milieu entre saint Cyprien et Tertullien.

I. Il n'est sans doute pas besoin d'observer qu'il ne s'agit pas ici des preuves par lesquelles les docteurs de l'Église primitive ont établi la divinité du christianisme en général, ou, si l'on veut, par lesquelles ils ont voulu montrer, contre les Juifs, que Jésus-Christ était le Messie promis à leurs pères; contre les païens, qu'il était vraiment l'envoyé de Dieu; mais des arguments sur lesquels ils fondaient la certitude du dogme de sa divinité. Quoique ces deux sortes d'arguments semblent parfois se confondre dans les écrits des anciens docteurs, ils sont souvent présentés d'une manière distincte. Leur argumentation devait aussi, sous plusieurs rapports, être différente, selon qu'ils disputaient contre les Juifs ou contre les païens. On pouvait attaquer et confondre directement les Juifs par leurs écritures et par l'idée qui y est donnée du Messie; mais les témoignages des livres saints ne pouvaient être allégués, contre les païens, qu'autant qu'on en avait préalablement démontré la divine inspiration. Ces considérations nous engagent à distinguer ici la controverse soutenue contre les Juifs sur la divinité de Jésus-Christ, par les docteurs de l'Église primitive, de celle qu'ils ont soutenue contre les païens.

Parlons d'abord de saint Justin le martyr, et suivons pas à pas sa discussion avec le juif Tryphon, telle qu'il nous l'a conservée dans son célèbre dialogue. Le saint docteur, après avoir cherché à établir que Jésus-Christ est le Messie, veut faire voir à ses adversaires combien sont fausses les idées qu'ils se formaient du libérateur futur, et pour cela, il s'attache à démontrer que le Christ est Dieu et le Seigneur des

vertus [1]. Il le prouve par le Psaume XXIII, où le roi de gloire qui entre dans les cieux est appelé le Seigneur des vertus ; et par le Psaume XLVI, où celui qui monte au ciel, et qui à cause de cela ne peut être que le Messie, est appelé *le Dieu qui monte, le Dieu d'Abraham*... [2]. Poursuivant la même pensée, il soutient que le Christ est le Dieu du Psaume XCVIII, celui « *qui est assis sur les chérubins, le Seigneur Dieu dont Moïse et Aaron sont les prêtres, dont Samuel invoquait le nom ; le Seigneur Dieu qui parlait à Israël dans la nuée, et qui exauçait ceux qui l'invoquaient ;* enfin, *le Seigneur notre Dieu que l'on doit écouter et adorer sur la sainte montagne, parce qu'il est saint* [3]. Si Tryphon eût reconnu que de pareils oracles se rapportaient au Messie, il n'aurait pu révoquer en doute sa divinité, et toute la discussion se serait réduite à ce point de fait : Jésus-Christ est-il réellement le Messie ? Mais il ne voulait pas s'expliquer clairement encore. Il se récrie donc, et regarde comme une impiété de soutenir, ainsi que le faisait saint Justin, que le crucifié ait parlé à Moïse, qu'il soit le Dieu adorable, et comme une folie d'admettre que le Christ, qui existait avant les siècles, soit né d'une femme [4]... » Saint Justin répond que c'est là une sagesse cachée, inconnue aux Juifs, mais une vérité appuyée sur ce qu'il avait dit, et enseignée clairement dans les Écritures. Pour le prouver, il allègue le Psaume XLIV, et entre autres le verset où il est dit : *O Dieu, votre trône subsiste dans les siècles des siècles* [5].

Ces raisonnements de saint Justin impliquaient clairement qu'il reconnaissait en Dieu deux personnes. Aussi Tryphon, revenant au sujet principal de la dispute, le somme-t-il à plusieurs reprises de prouver qu'outre celui qui est appelé

1. Καὶ Θεὸς καὶ Κύριος τῶν δυνάμεων. *Dial.*, n. 36.

2. Ἀνέβη ὁ Θεός. — Ἄρχοντες λαῶν συνήχθησαν μετὰ τοῦ Θεοῦ Ἀβραάμ. *Ibid.*, n. 37.

3. Βασιλέα καὶ Κύριον καὶ τοῦ Σαμουήλ, καὶ τοῦ Ἀαρὼν καὶ Μωυσέως καὶ τῶν ἄλλων πάντων ἁπλῶς ὄντα μηνύει, κ. τ. λ. *Ibid.*

4. *Ibid.*, n. 38.

5. Κἀγὼ ἀπεκρινάμην· οἶδα ὅτι, ὡς ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος ἔφη, κέκρυπται ἀφ' ὑμῶν ἡ σοφία, ἡ μεγάλη αὕτη τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων καὶ παντοκράτορος Θεοῦ, κ. τ. λ. *Ibid.*

le Créateur de toutes choses, il y en a un autre qui est Dieu, et de le prouver non par des arguments empruntés au sens accommodatif, mais par des passages pris dans le sens rigoureux et littéral[1]. Saint Justin s'engage volontiers à le faire. Pour y réussir, il s'appuie premièrement sur les apparitions faites aux patriarches, et il raisonne de la manière suivante. Celui qui a apparu à Abraham, à Jacob, à Moïse, est Dieu d'après le témoignage constant des livres saints (Gen. XVIII, 10; XXI, 9; XXXI, 10; XXXII, 22; XXXV, 6; Exod. II, 23; III, 14; VI, 2); il n'est cependant pas le même que le Dieu qui est appelé le Créateur de toutes choses. Car d'abord, à la suite de l'apparition faite à Abraham, auprès du chêne de Mambré, l'Écriture raconte que *le Seigneur*, qui avait apparu à ce patriarche, *fit pleuvoir sur la terre de la part du Seigneur*, qui est représenté comme étant *dans le ciel*, *la pluie de feu et de soufre* qui devait exterminer les villes coupables[2] (Gen. XIX, 23). De plus, Moïse appelle *l'ange* ou l'envoyé *du Seigneur* celui qui a apparu aux patriarches, et en particulier celui qui a apparu à Jacob (Gen. XXXI, XXXII, XXXV, etc.), quoique en même temps il le déclare Dieu et qu'il le soit en réalité[3]. Il appelle aussi *l'ange du Seigneur* celui qui lui a apparu à lui-même dans le buisson ardent, et qui est néanmoins le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob[4]. Mais, s'il est l'ange du Seigneur, tout Dieu qu'il est, il est donc distinct du Dieu dont il est l'ange ou l'envoyé.

Pour justifier la même assertion, saint Justin s'appuie secondement sur ce que l'Écriture donne le même nom de Seigneur et de Dieu à deux personnes différentes, comme dans les Psaumes CIX et XLIV[5]. Troisièmement, il s'appuie sur

1. Ὅτι καὶ ἄλλος Θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων. N. 50. V. et. n. 55.

2. Ἀλλ' αὐτός. . καὶ Κύριός ἐστι, παρὰ Κυρίου τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, τουτέστι τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, λαβὼν τὸ ταῦτα ἀπενεγκεῖν Σοδόμοις, κ. τ. λ. N. 56.

3. Πάλιν γέγραπται, ἔλεγον, ὅτι οὗτος ὁ ὀφθεὶς τοῖς πατριάρχαις λεγόμενος Θεός, καὶ ἄγγελος καὶ κύριος λέγεται. N. 58. Θεὸς καλεῖται, καὶ ἐστὶ καὶ ἔσται. *Ibid.*

4. Νενοήκατε, λέγων, ὅτι ὃν λέγει Μωσῆς ἄγγελον ἐν πυρὶ φλογὸς λελαληκέναι αὐτῷ, οὗτος αὐτὸς Θεὸς ὤν, σημαίνει τῷ Μωσεῖ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Θεὸς Ἀβραάμ, καὶ Ἰσαάκ, καὶ Ἰακώβ, n. 59.

5. N. 56.

le célèbre passage des Proverbes (VIII, 21) où il est parlé de la sagesse éternelle, créatrice, et néanmoins engendrée de Dieu ; et, à ce propos, saint Justin observe que le même est appelé tantôt Fils, tantôt Sagesse, tantôt Ange, tantôt Seigneur, tantôt Dieu [1]. Quatrièmement, sur le passage de la Genèse où Moïse, racontant la création de l'homme, rapporte que Dieu dit : « *Faisons l'homme à notre image*, comme parlant à un autre lui-même; et afin qu'on ne pût éluder la valeur de cette observation, il insiste sur les autres paroles que Moïse attribue encore à Dieu : *Voilà qu'Adam a été fait comme l'un de nous* (Gen. III, 12); « expression qui indique, « dit-il, des personnes qui existent l'une dans l'autre, et « montre qu'elles sont au moins deux [2]. » Saint Justin ajoute que ces paroles ne sauraient regarder les anges, car Dieu ne parlerait pas ainsi aux anges qui en outre ne sont pas les auteurs du corps humain, comme le prétendait une secte juive [3].

Tryphon, embarrassé sinon convaincu par ces raisonnements, veut que saint Justin lui prouve que Jésus-Christ est né d'une vierge. Le saint martyr y consent. Mais il revient d'abord sur ce qu'il avait dit plus haut, qu'il est le Dieu adorable du Psaume XLIV, le Dieu dont Aaron et Moïse sont les prêtres (Ps. XCVIII); le Roi du Psaume LXXI, qui est avant le soleil, l'Époux du Psaume XVIII, qui sort du ciel, et y retourne pour indiquer sa double naissance divine et humaine [4]. Puis il ouvre une longue discussion sur le célèbre passage d'Isaïe (VII, 10) où sont annoncés la conception et l'enfantement de l'Emmanuel par une vierge ; et, dans le cours de cette discussion, il trouve l'occasion d'établir que Jésus-Christ est *le Dieu* qui, d'après Isaïe (XXXV, 1), devait venir

1. Ὑπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ Υἱός, ποτὲ δὲ Σοφία, ποτὲ δὲ Ἄγγελος, ποτὲ δὲ Θεός, κ. τ. λ., n. 61.

2. Οὐκ οὖν εἰπών, ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, καὶ ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων, καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο, μεμήνυκεν, n. 62.

3. Οὐ γάρ,... φαίην ἂν ἐγὼ ἀληθὲς εἶναι,... ὅτι ἀγγέλοις ἔλεγεν, ἢ ὅτι ἀγγέλων ποίημα ἦν τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπειον. *Ibid.*

4. Ἵνα καὶ Θεὸν ἄνωθεν προελθόντα, καὶ ἄνθρωπον ἐν ἀνθρώποις γενόμενον γνωρίσητε. n. 64.

et nous sauver, comme le prouvent les miracles qu'il a faits pendant sa vie [1] ; *le Seigneur Dieu qui*, d'après une prophétie de Jérémie supprimée par les Juifs, *devait se souvenir des morts d'Israël et descendre vers eux dans le sein de la terre* [2]; *le Seigneur qui doit régner sur nous et nous juger*, d'après le Psaume xcv, parce qu'on y lisait primitivement que *Dieu régnerait par le bois* [3] ; celui qui a accompli l'oracle de Michée (v, 2), comme l'a prouvé l'adoration des Mages [4] ; le Seigneur qui a étendu la verge de sa puissance dans Sion, et le Seigneur des vertus du Psaume xxiii, puisque, par la puissance de son nom, les démons eux-mêmes sont soumis aux chrétiens, et de grands prodiges sont opérés. Enfin, par le même motif, il est le Dieu qui est *monté au ciel et qui a répandu ses dons sur les hommes* (Ps. lxvii, 19), et celui qui a dit, par un prophète (Joël, ii, 28), qu'*il répandrait son Esprit sur toute chair* [5].

En développant ces divers genres de preuves, saint Justin remarque qu'il n'était pas le seul à les produire; et il nous apprend que, lorsqu'on opposait aux Juifs les Écritures qui déclarent en propres termes que le Christ devait souffrir et être Dieu et le Dieu adorable, ils en convenaient et se retranchaient à prétendre que Jésus n'est pas le Christ qui doit venir, souffrir, régner et être *adoré* comme Dieu [6]. Témoignage bien précieux, qui nous montre que, sauf quelques formes particulières qui tiennent au génie de chaque docteur, la controverse chrétienne a eu, dès l'origine, le même but et le même caractère essentiel ! On reconnaîtra du reste aisément, par ce que nous venons de rapporter du dialogue

1. N. 69.
2. Ἐμνήσθη δὲ Κύριος ὁ Θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς ἀναγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ, n. 72.
3. Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, n. 73.
4. Τὸν παῖδα ὃν ἐληλύθεισαν προσκυνῆσαι οἱ μάγοι, n. 78.
5. N. 83, 85, 87.
6. Ἂς δ' ἂν λέγωμεν αὐτοῖς γραφάς, αἳ διαῤῥήδην τὸν Χριστὸν καὶ παθητὸν καὶ προσκυνητὸν καὶ Θεὸν ἀποδεικνύουσιν... ταύτας εἰς Χριστὸν μὲν εἰρῆσθαι ἀναγκαζόμενοι συνετίθεντο, τοῦτον δὲ μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν τολμῶσι λέγειν, n. 68.

contre Tryphon, que, si saint Justin, dans sa polémique avec les Juifs, n'a pas fait autre chose que ce que faisaient ses contemporains et ses devanciers, il a laissé peu de chose à faire à ses successeurs.

II. Saint Cyprien a plutôt recueilli des passages, que composé un livre contre les Juifs; mais ce recueil est bien fait; et ce que le saint évêque se propose d'y prouver, et la manière dont il le prouve, nous montrent quelle idée il avait de la personne de Jésus-Christ, et comment il cherchait à la persuader aux adversaires les plus acharnés de la foi. Il établit donc successivement, dans son second *Livre des Témoignages*, par des passages de la sainte Écriture, que « le Christ « est la sagesse de Dieu par laquelle toutes choses ont été « faites; » que « le Christ est le Verbe, la main et le bras de « Dieu; » que « le Christ est en même temps ange et Dieu, » ce dont il trouve la preuve dans les apparitions faites aux patriarches; que « le Christ est Dieu; » que « le Christ-Dieu « devait venir pour éclairer et pour sauver le genre hu- « main; » que, « étant depuis le commencement le Fils de « Dieu, il devait encore être engendré selon la chair; » que « le signe de sa naissance devait être que d'une vierge naî- « trait celui qui serait Dieu et homme, le Fils de l'homme et « de Dieu; » enfin, que « le Christ est Dieu et homme, possé- « dant ces deux natures, afin de pouvoir être médiateur en- « tre nous et le Père. [1] »

Le simple énoncé de ces chapitres suffit, sans doute, à faire connaître la pensée de l'illustre évêque de Carthage. Ajoutons qu'il appuie toutes ses assertions, et en particulier

1. Christum... esse sapientiam Dei, per quam omnia facta sunt, c. I.—Quòd Christus idem sit sermo Dei, c. II. — Quòd Christus idem manus et brachium Dei sit, c. IV.—Quòd idem et angelus et Deus Christus, c. V.— Quòd Deus Christus, c. VI. — Quòd Christus Deus venturus esset illuminator et salvator generis humani, c. VII. — Quòd cùm à principio filius Dei fuisset, generari denuò haberet secundùm carnem, c. VIII. — Quòd hoc futurum esset signum nativitatis ejus, ut de Virgine nasceretur homo et Deus, hominis et Dei Filius, c. IX.—Quòd et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset, c. X.

celle-ci, *que le Christ est Dieu*, sur les passages de l'Ancien Testament qui indiquent le plus clairement le Dieu unique et véritable, et sur ceux du Nouveau que les controversistes anciens et modernes ont de préférence allégués contre les adversaires de la divinité de Jésus-Christ, tels que les paroles de saint Thomas à Jésus, *Mon Seigneur et mon Dieu* (J. xx); celles de saint Paul aux Romains (ix), *Le Christ qui est au-dessus de tout, le Dieu béni dans les siècles*, et celles du Sauveur dans l'Apocalypse (xxi), *Je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin.*

III. Tertullien, dans son Traité contre les Juifs, avait suivi une autre marche. Il s'y étend peu sur les prophéties qui annonçaient la divinité du Sauveur. Il se contente de défendre l'interprétation que les catholiques donnaient au célèbre oracle d'Isaïe (vii, 10), et de montrer son accomplissement en Jésus-Christ, en observant que, depuis qu'il est venu dans le monde, le nom d'Emmanuel, ou de *Dieu avec nous*, lui est donné, qu'il est le seul à qui ce nom convienne, et que, s'il ne porte pas ordinairement ce nom, il en remplit la réalité[1]. Du reste, il s'attache principalement à prouver que Jésus-Christ est le Messie, parce que les prophéties relatives à l'universalité et à la durée du royaume du Messie se sont accomplies en sa personne ; et, après avoir comparé son empire à celui des grands peuples de l'antiquité, il ajoute que le royaume et le nom du Christ s'étendent partout, qu'il est honoré par toutes les nations, que partout il règne, partout il est adoré ; que, dans son royaume, il n'y a pas de distinctions de castes ou de personnes : les rois, les peuples, les barbares ont également part à ses bienfaits. Il se donne également à tous; pour tous il est roi, pour tous il est juge, pour tous il est Seigneur et Dieu. Enfin, c'est depuis son avénement que toutes les nations se sont relevées de l'abîme de

1. Quæro an ista vox : *Nobiscum Deus*, quod est *Emmanuel*, exindè quo Christus illuxit agitetur in Christo. Et puto quòd ex toto non negabis.—Atque ita constat jam venisse illum qui prædicabatur Emmanuel, quia quod significat Emmanuel venit, id est Nobiscum Deus. *Adv. Jud.*, c. ix.

leurs erreurs, et converties au Dieu créateur et au Dieu son Christ[1].

IV. Origène, dans ses deux premiers livres contre Celse, tient comme le milieu entre Tertullien et saint Cyprien : s'appuyant d'abord sur les prophéties, il déclare que les chrétiens regardent les Juifs comme coupables d'un grand crime, parce qu'ils n'ont pas voulu reconnaitre la divinité de Jésus-Christ, « quoique les prophètes lui rendent témoignage comme étant une grande puissance, et Dieu après Dieu, et le Père de toutes choses[2]. » Pour établir ce fait du témoignage des prophètes, il soutient que c'est à Jésus-Christ que Dieu a dit, lors de la création du monde : *Que la lumière soit faite!* et encore : *Faisons l'homme à notre image!* et il ajoute que cet ordre de Dieu suppose quelqu'un qui l'exécute, et que celui-là seul pouvait l'exécuter qui est le Verbe animé et la Sagesse subsistante[3]. Il l'avait prouvé ailleurs par le Psaume XLIV, en montrant que le Dieu dont il est dit, *Votre trône, ô Dieu, est dans les siècles des siècles,* est le même que celui dont il est dit immédiatement après, *C'est pourquoi, ô Dieu, votre Dieu vous a oint*[4], ce dont la plupart des docteurs juifs ne voulaient pas convenir.

Pour réfuter ce que le Juif de Celse et Celse lui-même ne cessent de répéter, que Jésus n'a rien fait qui le rende digne d'être regardé comme un Dieu, ou comme le Fils de Dieu, Origène allègue les miracles du Sauveur, ceux que devaient opérer ses disciples, ceux qui s'opèrent tous les jours dans son Église : miracles prophétisés, miracles certains autant que ceux de Moïse, et qui, étant plus nombreux et plus grands, prouvent qu'il y a en lui quelque chose de plus divin

1. Aspice universas nationes, de voragine erroris humani exinde emergentes ad Dominum Deum creatorem et ad Deum Christum ejus : et si audes, nega prophetatum, c. XII.

2. Ἐγκαλοῦμεν οὖν Ἰουδαίοις τοῦτον μὴ νομίσαι Θεόν, ὑπὸ τῶν προφητῶν πολλαχοῦ μεμαρτυρημένον, ὡς μεγάλην ὄντα δύναμιν, καὶ Θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ Πατέρα. L. II, n. 9.

3. *Ibid.* V. l. VI[e] de cette Histoire, c. VIII.

4. L. I, n. 56.

que dans Moïse et dans les prophètes[1]. Mais l'illustre Alexandrin insiste principalement sur le changement merveilleux opéré dans le monde par la venue de Jésus-Christ. C'est là ce qui justifie ses miracles, c'est là ce qui relève l'obscurité de sa naissance et des premières années de sa vie, c'est là ce qui le montre supérieur à tout ce qu'il y a de plus grand et de plus élevé dans le monde. « Aujourd'hui même, dit-il, le « nom de Jésus apaise les passions ; il inspire une admirable « douceur, il maintient l'homme dans le devoir[2]. » Les effets produits par l'établissement de sa doctrine dans le monde prouvent qu'il n'est pas un pur homme ; car « comment la nature humaine, laissée à ses propres forces, aurait-elle pu accomplir un tel changement? Et, ce qui est plus « admirable, non pas chez les sages et les savants, mais chez « les ignorants et les hommes les plus grossiers et livrés à « leurs passions? Mais, parce que le Christ est la vertu de Dieu « et la sagesse du Père, il a opéré et opère encore toutes ces « merveilles[3]. » C'est sans doute cette considération qui avait déjà fait dire à Origène que « ces assemblées d'hommes sortis « du bourbier des vices pour s'attacher au Créateur, et qui « font tout pour lui plaire, sont autant de témoins de la divinité de Jésus-Christ[4]. »

CHAPITRE IX.

Controverse avec les Juifs et les païens. Suite. — Les docteurs des premiers siècles établissent la divinité de Jésus-Christ devant les païens. — Apologie de saint Justin. Belle parole de Clément d'Alexandrie. — Raisonnements d'Arnobe empruntés aux caractères des miracles de Jésus-Christ. — Lactance invoque le témoignage des livres sibyllins.

I. Nous avons, relativement aux preuves de la divinité de Jésus-Christ, peu de chose à emprunter aux ouvrages de

1. L. I, n. 45, 46, et l. II, n. 53, 54, 55.
2. L. I, n. 67.
3. Ἀλλ' ἐπεὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς ἦν, καὶ σοφία τοῦ Πατρός· διὰ τοῦτο ταῦτα πεποίηκε καὶ ἔτι ποιεῖ. L. II, n. 79.
4. Οὐ τῆς θεότητος μάρτυρες αἱ τοσαῦται τῶν μεταβαλόντων ἀπὸ τῆς χύσεως τῶν κακῶν ἐκκλησίαι, κ. τ. λ. L. I, n. 47.

saint Justin, d'Origène et de Tertullien, qui ont été composés contre les païens. Ces docteurs n'y ajoutent rien à ce qu'ils ont dit, à cet égard, dans leurs traités contre les Juifs. Ainsi, saint Justin, dans sa première Apologie, prouve, par les prophéties et par les miracles, que le Verbe de Dieu s'est incarné [1]; il établit, par un oracle d'Isaïe (LXV, 1), que les Gentils, qui ne le connaissaient pas, devaient l'adorer, et il lui applique, comme dans son dialogue contre Tryphon, les paroles du Psaume XXIII qui l'annonçaient comme le Seigneur de gloire, le Seigneur fort, le Seigneur des vertus [2]. Il y soutient aussi, et les expressions dont il se sert sont bien remarquables, que ce n'est pas le Père qui a apparu aux patriarches, mais le Fils; et, en particulier, que c'est lui qui a dit à Moïse: *Je suis celui qui suis, je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob;* que, par là, il a montré que « ces patriarches subsistent après leur mort, et qu'ils sont « ses hommes [3], » c'est-à-dire ses adorateurs. Et, afin qu'on ne se méprenne pas sur l'étendue du sens qu'il attache à ces paroles, il observe qu'ils sont les premiers qui se soient occupés de la recherche de Dieu [4].

Origène, dans les six derniers livres de son ouvrage contre Celse, appuie parfois la divinité de Jésus-Christ sur ses miracles et sur les prophéties qui l'ont annoncé [5]; mais conformément à ce qu'il avait fait dans ses deux premiers livres, il insiste principalement sur le changement merveilleux opéré dans le monde par son avénement; ce fait, conclut-il, nous autorise bien à dire qu'il y avait en Jésus-Christ une divinité peu commune [6]. Clément y voyait plus

1. *Apol.* I, n. 30 à 45.
2. N. 49, 51.
3. Τὸ δὲ εἰρημένον ἐκ βάτου τῷ Μωσεῖ, Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ὁ Θεὸς Ἀβραάμ... καὶ ὁ Θεὸς τῶν πατερῶν σου, σημαντικὸν τοῦ καὶ ἀποθανόντας ἐκείνους μένειν, καὶ εἶναι αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἀνθρώπους, n. 63.
4. Καὶ γὰρ πρῶτοι τῶν πάντων ἀνθρώπων ἐκεῖνοι περὶ Θεοῦ ζήτησιν ἠσχολήθησαν. *Ibid.*
5. L. III, n. 28. L. VII, n. 2, 16, 17.
6. Οὐχ ἡ τυχοῦσα θειότης. L. III, n. 31.

que cela ; il y trouvait la manifestation éclatante de la divinité parfaite du Sauveur. « Non, dit-il, le Seigneur n'a pas « accompli en si peu de temps un si grand ouvrage sans le « secours de la Providence divine, lui qui méprisé, en apparence, a été réellement adoré ; lui, le Verbe divin, qui s'est « montré ainsi réellement et manifestement Dieu et égal au « Seigneur de toutes choses, parce qu'il était son Fils et le « Verbe qui était en lui [1]. »

Tertullien, dans son Apologétique, ne prouve la divinité de Jésus-Christ que par ses miracles. « En chassant les dé« mons du corps des hommes, dit-il, en éclairant les aveu« gles, en purifiant les lépreux, en rendant par sa parole la « vie aux morts, en commandant en maître aux éléments, « il a fait voir qu'il était le *logos* de Dieu, ce Verbe primor« dial, premier-né, investi de puissance et de sagesse, sub« sistant par l'esprit, par lequel Dieu a fait toutes choses, « et qui est Dieu avec lui [2]. »

II. C'est aussi la pensée et la manière de procéder d'Arnobe ; mais il développe si bien cette preuve, que nous devons le suivre dans ses développements. Voulant donc repousser le reproche que les païens faisaient aux chrétiens de regarder comme Dieu un homme né d'une femme, un supplicié, et de l'adorer, Arnobe réplique d'abord que les dieux que les païens adorent sont nés eux-mêmes, et qu'il est manifestement injuste de condamner dans les autres ce que l'on fait soi-même. Il ajoute dans le même sens que Jésus-Christ, n'aurait-il que notre nature, mériterait d'être appelé Dieu et regardé comme tel à cause des bienfaits qu'il a apportés aux hommes, puisqu'ils regardent comme dieux les bienfaiteurs de l'humanité ; et que la mort qu'il a soufferte ne peut le priver de cet honneur, parce qu'elle n'ôte ni le mérite à

1. Ὁ θεῖος Λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός, ὁ τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς, ὅτι ἦν Υἱὸς αὐτοῦ, καὶ ὁ Λόγος ἦν ἐν τῷ Θεῷ, κ. τ. λ. *C. ad Gent.*, n. x, p. 86.

2. Cùm ille... mortuos deniquè verbo redderet vitæ, elementa ipsa famularet... ostendens sese *logon* Dei, id est, verbum illud primordiale, primogenitum, virtute et ratione comitatum et spiritu fultum, etc. *Apol.*, c. xxi.

ses actions, ni la dignité à sa personne, ni le prix à ses bienfaits [1].

Mais Jésus-Christ est Dieu certainement, et à cause de cela, il doit être adoré souverainement par nous, comme le protecteur de notre corps et le Dieu des puissances intérieures. Ce qui prouve que Jésus-Christ est Dieu, c'est le changement qu'il a produit dans le monde par sa venue, changement qu'il n'appartenait qu'à Dieu de produire, et qui est une œuvre digne de lui [2]. Ce sont les miracles qu'il a opérés : miracles nombreux, éclatants, et qui le montrent plus puissant que la destinée [3] ; miracles qu'il a opérés en Dieu par sa propre puissance et sans aucun secours extérieur [4] ; miracles qu'il a faits en faveur des bons et des méchants, parce que c'est le propre du Dieu véritable et d'une puissanee vraiment royale de ne dénier ses bienfaits à personne [5] ; miracles dont il possédait en lui-même la source infinie, puisqu'il a communiqué à d'autres hommes la vertu de les opérer, ce qui montre clairement sa toute-puissance. « Car « communiquer à un homme son propre droit, donner « à un être si fragile ce que seul on peut faire soi-même, « est le propre d'une puissance élevée au-dessus de tout « et qui contient en elle-même et sous son autorité les « causes de tous les êtres et les natures de toutes les « forces [6]. »

III. Lactance a résumé, dans ses *Institutions*, les divers ordres de preuves de la divinité de Jésus-Christ que nous venons d'exposer. Il établit cette vérité d'abord par les prophéties qui annonçaient l'avénement du Fils de Dieu, puis

1. L. I, n. XII, XIII, XIV.
2. Quòd proprium, consentaneum et dignum Deo, n. XV.
3. Sole ipso est clarius potentiorem illum fuisse quàm fata sunt, n. XVI.
4. *Ibid.*, n. XVII.
5. Hoc enim proprium est Dei veri potentiæque regalis, benignitatem suam negare nulli. *Ibid.*, n. XVIII.
6. Transcribere posse in hominem jus tuum, et quod facere solus possis, fragilissimæ rei donare et participare faciendum, supra omnia sitæ est potestatis, etc. *Ibid.*

par les miracles qu'il a opérés [1]. Ses raisonnements n'ayant rien de neuf ni de remarquable, nous n'avons pas à les présenter ici. Mais nous devons observer que Lactance invoque, en faveur de la préexistence de Jésus-Christ, de sa génération divine, et des mystères de sa vie, l'autorité alors généralement respectée des livres apocryphes attribués à Hermès le Trismégiste et aux sibylles. Il emprunte à l'ouvrage du faux Hermès des passages où le Verbe est appelé « le second Dieu, le propre fils, l'ouvrier de Dieu, le Dieu dont « le nom est ineffable [2]. » Il extrait du recueil des livres sibyllins des oracles nombreux. Nous rapportons les plus remarquables : « Connais ton Dieu, celui qui est le Fils de « Dieu. — Il tombera entre les mains des impies ; ils donneront à Dieu des soufflets. — La Judée n'a pas connu « son Dieu. » Lactance avait dit déjà que la sibylle avait appelé le Verbe, *le conseiller de Dieu* [3]. Et dans le dernier livre de ses Institutions, invoquant encore le témoignage des mêmes recueils pour prouver que Jésus-Christ jugera tous les hommes, il en rapporte des fragments où le Sauveur est appelé « l'incorruptible, le Dieu immortel, le Dieu roi, « Dieu lui-même, le Tout-Puissant [4]. »

1. *Div. Inst.*, l. IV, c. XIII, XV.

2. Τὸν δεύτερον Θεόν. — Ἴδιον τόκον. — Δημιουργὸν τοῦ Θεοῦ. Θεόν. .. οὗ τὸ ὄνομα οὐ δύναται λαληθῆναι. *Ibid.*, c. VI, VII.

3. Αὐτὸν σὸν γινώσκε Θεὸν Θεοῦ Υἱὸν ἐόντα. L. IV, c. VI.

Δώσουσι δὲ Θεῷ ῥαπίσματα χερσὶν ἀνάγχοις
...... τὸν σὸν Θεὸν οὐκ ἐνόησας, c. XVIII.

Sibylla σύμβουλον *consiliatorem* quod tantà sapientià et virtute sit instructus à Deo Patre, ut et consilio ejus et manibus uteretur in fabricatione mundi. *Ib.*, c. VI.

4. Ἀφθίτου. L. VII, c. XVIII. Κρίσις ἀθανάτοιο Θεοῖο. — ..... Θεοῦ βασιλέως, c. XX. Θεὸς αὐτὸς ποιήσει, c. XXIII. Αὐτὸς ὁ παντοκράτωρ, c. XXIV.

CHAPITRE X.

Controverse avec les païens et les Juifs. Suite. — Réponse aux objections des Juifs et des païens. Les docteurs chrétiens avouent que le mystère du Dieu incarné est humainement incroyable. — Ils réfutent par l'existence d'une double nature en Jésus-Christ les objections populaires de leurs adversaires. — En répondant à leurs objections philosophiques, ils soutiennent que l'avénement du Fils de Dieu n'implique en lui ni ignorance, ni impuissance, ni mutabilité.

I. Alors même que nous nous bornerions aux témoignages rapportés dans les chapitres précédents, c'en serait sans doute assez pour prouver que la doctrine et la croyance de la société chrétienne dès les premiers temps sur la personne de Jésus-Christ étaient les mêmes que celles que nous professons aujourd'hui. Mais on n'aurait pas une idée complète de la manière dont les anciens docteurs défendaient ce point capital de notre foi, et l'on serait privé d'un grand nombre de témoignages qui mettent en pleine lumière ceux que nous avons produits. Examinons donc en détail les réponses que les défenseurs de la religion nouvelle faisaient à ses adversaires.

Nous avons vu que les Juifs et les païens ne cessaient d'objecter aux fidèles que l'incarnation et les souffrances d'un Dieu étaient une chose incroyable, insensée, impossible. Les docteurs chrétiens se récrient contre l'impossibilité ou l'absurdité ; mais ils avouent unanimement que la doctrine du Dieu incarné est humainement incroyable et ne peut être admise que sur l'autorité de Dieu même. Ainsi, saint Justin, dans son Apologie, reconnaît que c'est là un mystère que les païens ignorent, que ce sont des faits qui étaient incroyables aux hommes, qui leur paraissaient impossibles, mais que Dieu a montrés possibles en nous les révélant par son esprit prophétique ; car « l'accomplissement de ces divines prophéties a pu seul persuader aux chrétiens qu'un crucifié est le Fils premier-né de Dieu [1]. »

1. *Apol.* I, n. 23. Τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρω-

Dans son Dialogue contre Tryphon, il dit que « l'Incarnation est le mystère de la grande sagesse de Dieu qui est « cachée aux Juifs [1]. » C'est même une chose si incroyable que si l'on n'appuyait cette doctrine que sur des raisons humaines, on ne devrait pas consentir à l'entendre [2]. Nous ne la connaissons que par la grâce de Dieu [3]; et « si cette « grâce d'intelligence n'avait été donnée aux chrétiens, ils « n'auraient pu reconnaître parfaitement ces vérités, même « dans les saintes Écritures [4], » tant elles sont élevées au-dessus du sens humain! Mais les Juifs ne doivent pas se prévaloir de cette obscurité naturelle de notre croyance, « parce que s'ils s'étaient appliqués à entendre les prophé- « ties, ils ne nieraient pas que Jésus-Christ soit Dieu et le fils « du Dieu ineffable [5]. »

Origène lui-même, cet esprit hardi et curieux, défend bien, dans ses livres contre Celse, le mystère du Dieu incarné; mais il ne l'explique pas. Il se plaint souvent que son adversaire emprunte à l'Évangile ce qui semble contraire à la dignité du Sauveur, et passe sous silence ce qui est propre à prouver sa divinité; mais nulle part il n'appuie cette vérité sur des considérations humaines. En répondant même à la raillerie de Celse, qui représentait les chrétiens comme disant à ceux qu'ils voulaient instruire : « Crois si tu veux être sauvé, ou va-t'en! » il ne nie pas que les chrétiens exigent une foi absolue à leurs enseignements; il ne prétend pas qu'ils éclaircissent pleinement les objets de leur

τότοκος τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἐστί. . . ., εἰ μὴ μαρτύρια. πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον, κεκηρυγμένα, περὶ αὐτοῦ εὕρωμεν, καὶ οὕτως γενόμενα ὁρῶμεν, n. 53.

1. Οἶδα ὅτι . . . κέκρυπται ἀφ' ὑμῶν, ἡ σοφία ἡ μεγάλη αὕτη τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων καὶ παντοκράτορος Θεοῦ. *Dial.*, n. 38.

2. Εἰ τοῦτο, ἔφην, ἐπ' ἀνθρωπείοις διδάγμασιν ἢ ἐπιχειρήμασιν ἐπεβαλόμεν ἀποδεικνύναι, ἀναχέσθαι μου οὐκ ἂν ἔδει ὑμᾶς· εἰ δὲ γραφάς, κ. τ. λ., n. 68.

3. Ἀπὸ τῶν γραφῶν διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ νενοήκαμεν, γνόντες αὐτὸν πρωτότοκον μὲν τοῦ Θεοῦ, κ. τ. λ., n. 100.

4. Οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτέ. . . . . νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ ἐνοῆσαι, n. 119.

5. Ἐπεὶ εἰ νενοήκατε τὰ εἰρημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν, οὐκ ἂν ἐξηρνεῖσθε αὐτὸν εἶναι Θεόν, κ. τ. λ., n. 126.

croyance; il soutient seulement qu'ils appuient leurs enseignements sur des motifs certains de crédibilité et sur des preuves invincibles [1].

Il est inutile sans doute de remarquer que Tertullien a regardé ce mystère comme incroyable. Arnobe n'en a pas jugé autrement [2]; et Lactance avoue que cette doctrine ne mériterait pas l'assentiment des hommes si elle ne s'appuyait sur des prophéties émises longtemps avant l'événement, et justifiées par cet événement même [3].

II. Ne pensons pas cependant, parce qu'ils regardaient cette doctrine comme mystérieuse et incompréhensible, que les docteurs de l'Église primitive crussent être dispensés de la défendre, et n'avoir qu'à se retrancher dans l'autorité de Dieu pour la couvrir. Non! ils expliquent cette doctrine; ils repoussent les fausses idées que s'en faisaient leurs adversaires; et, par là, ils montrent au moins qu'elle n'est pas indigne de Dieu, et n'abaisse pas aux yeux des hommes l'idée de la Divinité. C'est pour cela qu'ils distinguent constamment en Jésus-Christ ses deux natures. « Quand nous « disons que Jésus-Christ est Dieu, observe Origène, nous « ne regardons pas comme Dieu le corps de Jésus qui tombe « sous les sens, nous ne le croyons pas non plus de son âme, « mais du Verbe de Dieu qui a dit en Jésus : *Je suis la voie,* « *la vérité et la vie* [4]. » « Nous disons que Jésus est comme un « composé de Dieu et d'homme mortel, et qu'il était utile « au genre humain de le recevoir comme le Fils de Dieu, lui « qui est venu dans une âme humaine et dans un corps [5]. C'est

1. *C. Cels.*, l. VI, n. 10, 11. Cnf. l. I, n. 9-13.

2. Tert., *Adv. Jud.*, c. x. Arnob., *Disp.*, l. I, n. XXIII, XXIV.

3. Quod sanè incredibile foret, nisi hoc futurum antè multa secula prophetæ cecinissent. *Div. Inst.*, l. IV, c. XII.

4. Πρὸς ταῦτα δὲ φήσομεν, ὅτι οὐδ' ἡμεῖς ὑπολαμβάνομεν τὸ βλεπόμενον τότε καὶ αἰσθητὸν τοῦ Ἰησοῦ σῶμα, εἶναι Θεόν· καὶ τί λέγω τὸ σῶμα; ἀλλ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν — καθ' ἡμᾶς ὁ Λόγος Θεός, καὶ Θεοῦ τῶν ὅλων Υἱός, ἔλεγεν ἐν τῷ Ἰησοῦ τό, Ἐγώ εἰμι..., κ. τ. λ. L. II, n. 9.

5. Σύμφερον ἦν τῷ ἀνθρώπων γένει, παραδέξασθαι αὐτὸν ὡς Υἱὸν Θεοῦ, Θεὸν ἐληλυθότα ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ καὶ σώματι. L. III, n. 29.

« donc ce qu'il y avait de divin en lui et qui est caché sous « son corps, qui est proprement le fils de Dieu [1]. »

Au moyen de cette distinction des deux natures, Origène explique les humiliations des premières et des dernières années de la vie de Jésus-Christ. Il dit pourquoi le Sauveur a fui devant ses ennemis; pourquoi, et en quel sens, il a demandé à son Père d'être délivré de la mort [2]. Il soutient que ce n'est pas par impuissance, mais par des raisons dignes de sa sagesse qu'il ne s'est pas évanoui de la croix; car « possédant la nature divine, » il est manifeste qu'il pouvait le faire [3]. C'est donc à tort que les païens accusent les chrétiens de mettre, à la place de Dieu, un homme mortel, ou de prétendre que Dieu soit composé d'un corps [4], et que la Divinité soit morte et crucifiée, « parce qu'il faut autre« ment juger de la substance du Verbe de Dieu, selon la« quelle Jésus-Christ a dit : *Je suis la vérité et la vie*, que « de sa nature en tant qu'homme; et il n'est aucun chrétien, « même parmi les plus simples, qui croie que la Vérité « soit morte, que la Vie soit morte [5]. » Origène ajoute que « c'est réellement une impiété de dire que Dieu soit mort en « lui-même, mais que ce que les prophéties ont prédit, « savoir, que celui qui est la splendeur et le caractère de la « nature divine devait venir en cette vie avec l'âme sainte « qui anime le corps de Jésus pour y réconcilier les hom« mes avec Dieu, est digne de Dieu [6]. » Puis il résume, en ces termes, ce qu'il a dit pour justifier la vie du Sauveur :

1. .... Μαρτυρούμενον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἔχειν τι θειότερον ἐν τῷ βλεπομένῳ ἀνθρώπῳ· ὅπερ ἦν ὁ Κύριος Υἱὸς Θεοῦ. L. I, n. 66.

2. L. I, n. 66, l. II, n. 25.

3. Ὡς ἐν τῇ θειοτέρᾳ φύσει, ἵν' ὅτε βούληται ἀφανὴς γένηται, καὶ αὐτόθεν μὲν δῆλον, κ. τ. λ. L. II, n. 68.

4. L. II, n. 31, 41.

5. Ἄλλος δήπου ὁ περὶ τούτου καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγος ἐστί, παρὰ τὸν περὶ τοῦ νοουμένου κατὰ τὸν Ἰησοῦν ἀνθρώπον. Διόπερ οὐδ' οἱ πανυ ἁπλούστατοι... χριστιανοὶ εἴποιεν ἂν τεθνηκέναι τὴν ἀλήθειαν, κ. τ. λ. L. VII, n. 16.

6. Ἄξιον δὲ Θεοῦ ἐστι τὸ προφητευθὲν ὑπὸ τῶν προφητῶν, ὅτι τῆς θείας φύσεως ἀπαύγασμα καὶ χαρακτήρ τις ἐνανθρωπούσῃ ψυχῇ ἱερᾷ τῇ τοῦ Ἰησοῦ συνεπιδημήσε τῷ βιῷ, ἵνα... κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 17.

« Ce que Jésus a fait en tant que Dieu est saint, et ne répugne « nullement à la notion que nous devons avoir de la divi- « nité; et quant à ce qu'il a souffert en tant que homme, il a « souffert comme un homme sage et parfait tout ce qu'il fal- « lait que souffrît celui qui faisait tout dans l'intérêt du genre « humain, et même de toutes les natures intelligentes [1]. » Arnobe et Lactance raisonnent d'une manière analogue, et ils s'accordent à dire que, si Jésus-Christ a souffert et s'il est mort, ce n'est pas en tant que Dieu, parce que « la « mort ne peut atteindre la nature divine, » et que « ce qui « est parfaitement un et simple ne peut tomber en dissolution, « mais c'est selon l'humanité qu'il avait revêtue et qu'il « portait avec lui [2]. »

III. Ces réponses aux objections populaires des païens prouvent sans doute qu'en parlant de la divinité de Jésus-Christ, les docteurs chrétiens entendaient parler d'une nature vraiment divine. Mais leur réfutation des arguments philosophiques de leurs adversaires le prouve plus clairement encore.

Celse, qui a produit le premier ces arguments, prétendait donc que l'avénement d'un Dieu dans la chair répugne à la raison humaine : d'abord parce qu'il est sans motif, vu que Dieu, sans doute, connaissait tout, et pouvait tout corriger par sa puissance; puis, parce qu'il est impossible que Dieu descende et abandonne son trône; enfin, parce que Dieu ne peut pas prendre un corps sans subir quelque changement dans son état intérieur, et quelque altération dans sa béatitude infinie.

Origène, pour prouver que l'avénement de Dieu n'est pas sans raison, en indique plusieurs motifs ; mais il fait remar-

1. Τὰ περὶ τὸν Ἰησοῦν τοίνυν, καθὸ μὲν νενόηται θεότητι ἐν αὐτῷ παραχθέντα, ἐστὶν ὅσια, καὶ οὐ μαχόμενα τῇ περὶ τοῦ θείου ἐννοίᾳ· καθὸ δὲ ἄνθρωπος ἦν... κ. τ. λ. *Ibid.*

2. Neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus, nec interitionis dissolutione dilabi id quod est unum et simplex.... Quis est ergò... quis mortuus est? homo quem induerat et secum ipse portabat. Arnob., *Disp.*, lib. I, n. XXIII. V. Lact., *Div. Inst.*, l. IV, c. XXIII et XXIV.

quer, avant tout, qu'aucun chrétien ne dit que ce soit pour apprendre les choses humaines, comme s'il ignorait quelque chose, que le Christ est venu au milieu des hommes[1]. Il ajoute qu'il n'est pas moins injuste de dire qu'il résulte de cet avénement que Dieu ne corrige pas les hommes, et ne peut pas les corriger par sa puissance ; car toujours, et dans tous les âges, Dieu a corrigé les hommes dociles par son Verbe, qui descend dans leurs âmes[2]. L'avénement du Fils de Dieu par l'incarnation n'implique donc, de sa part, ni ignorance ni impuissance.

Quant à ce que Celse prétendait, qu'il était impossible que Dieu se fît homme, parce qu'il ne le pouvait sans quitter son trône, Origène répond que Celse fait voir, en raisonnant de la sorte, « qu'il ne sait pas quelle est la vertu de Dieu ; qu'il « ne sait pas que l'Esprit de Dieu remplit toute la terre ; qu'il « ne comprend pas cette parole : *Est-ce que je ne remplis pas* « *toute la terre, dit le Seigneur !* et qu'il ignore que, d'après « la doctrine des chrétiens, *nous vivons, nous nous mouvons* « *et nous sommes en lui*[3] ; » en d'autres termes, il fait voir qu'il ne sait pas que les chrétiens enseignent et croient que Dieu est immense. « Soit donc, poursuit Origène, que le Dieu « de toutes choses descende, par sa vertu, avec Jésus pour vi- « siter les hommes ; soit que le Verbe, qui était au commen- « cement en Dieu, et qui lui-même était Dieu, vienne à nous, « il ne perd pas pour cela son siége, il n'abandonne pas son « trône, comme s'il laissait vide un lieu pour en remplir un « autre où il n'était pas auparavant. Mais la vertu et la na- « ture divine parcourt tous les lieux et les embrasse tous, « non encore une fois en passant d'un lieu à un autre, comme « si elle en laissait qui fussent vides et en remplissait d'au- « tres de sa présence[4]. »

1. Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν φησὶν ὅτι, ἵνα μάθῃ τὰ ἐν ἀνθρώποις, Χριστὸς ἐπιδημεῖ τῷ βίῳ. L. IV, n. 3.

2. Ἀεὶ γὰρ ὁ Θεὸς τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνοντι,... ἐπανορθοῖ τοὺς ἀκούοντας τῶν λεγομένων. *Ibid.*

3. Οὐ γὰρ οἶδε δύναμιν Θεοῦ, κ. τ. λ. L. IV, n. 5.

4. Κἂν ὁ Θεὸς τοίνυν τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν

Enfin, relativement à l'objection que l'avénement de Dieu impliquerait ou un changement ou une altération incompatible avec la majesté divine, Origène observe que les chrétiens prouvent, par les divines Écritures, que « Dieu est « immuable et ne change pas. Celui donc qui est descendu « jusqu'aux hommes était dans la nature de Dieu, et il s'est « anéanti par amour pour l'humanité[1] ; » mais, malgré cela, « il n'a subi aucun changement désavantageux ; il n'est pas « devenu mauvais de bon qu'il était, ni il n'a passé de la « félicité au malheur. En s'humiliant pour notre bien, il n'a « rien perdu de sa gloire et de sa béatitude. » Puis, après avoir éclairci son assertion par un exemple, il ajoute ces paroles remarquables : « Que si Celse s'imagine que le Dieu « immortel, le Verbe, a été changé, en prenant un corps « mortel et une âme humaine, qu'il sache bien que le Verbe, « demeurant Verbe, ne souffre rien dans sa substance de ce « que le corps et l'âme souffrent[2]. » Mais Celse avait objecté, en outre, qu'il paraît du moins changer. Origène revient encore à sa distinction ordinaire de la nature du Verbe divin, qui est Dieu, d'avec l'âme humaine de Jésus ; et il persiste à dire que cette nature est immuable en elle-même, et qu'elle change seulement de dispositions par rapport à nous[3]. C'est par les mêmes principes que, réfutant ailleurs ce que Celse avait dit, savoir : « qu'il était indigne de Dieu d'avoir envoyé son propre Esprit dans le corps d'une femme, » comme s'il en était souillé, l'illustre Alexandrin réplique de la sorte : « Il pense donc que la nature divine est comme « jetée dans la souillure et souillée elle-même, parce qu'elle

τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν Λόγος, Θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς· οὐκ ἔξεδρος γίνεται, οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν· ὥς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα· ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θεότης Θεοῦ δι' οὗ βούλεται, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 5. V. et. l. VI, n. 71.

1. L. IV, n. 14. Τὸ δὲ καταβεβηκὸς εἰς ἀνθρώπους, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπῆρχε, n. 15.

2. Εἰ δὲ καὶ σῶμα θνητὸν καὶ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβὼν ὁ ἀθάνατος Θεὸς Λόγος, δοκεῖ τῷ Κέλσῳ ἀλλάττεσθαι καὶ μεταπλάττεσθαι· μανθανέτω ὅτι ὁ Λόγος τῇ οὐσίᾳ μένων Λόγος, οὐδὲν μὲν πάσχει ὧν πάσχει τὸ σῶμα ἢ ἡ ψυχή. L. IV, n. 15.

3. Καὶ πρὸς τοῦτο λέγοιτ' ἄν, πῇ μὲν περὶ τῆς τοῦ θείου Λόγου φύσεως ὄντος Θεοῦ, πῇ δὲ περὶ τῆς Ἰησοῦ ψυχῆς, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 18.

« vient dans le sein d'une femme, et qu'elle y demeure jusqu'à ce qu'un corps soit formé pour elle, ou parce qu'elle prend un corps, ce qui est raisonner comme ceux qui pensent que les rayons du soleil, lorsqu'ils tombent dans la boue, sont souillés et ne demeurent pas purs [1]. »

Telle était donc l'idée qu'Origène, parlant au nom de l'Église, se faisait de la nature du Verbe divin! nature à la connaissance et à la puissance de laquelle rien n'échappe; nature immense, qui est présente à tous les lieux, sans en abandonner aucun; nature incorruptible, immortelle, immuable, et tellement inaltérable, que son union avec un corps et une âme humaine ne peut lui rien faire perdre de sa gloire et de sa félicité. A ces traits, serait-il possible de ne pas reconnaître une nature vraiment divine?

CHAPITRE XI.

Controverse avec les païens et les Juifs. Réponse aux objections. Suite.—Objections sur la filiation du Verbe. — Dieu a un fils, un vrai fils. Il n'est pas néanmoins sujet aux passions humaines. — Le Fils de Dieu est Dieu, et cependant il n'y a pas deux dieux.

I. Les réponses des docteurs chrétiens aux objections que les païens empruntaient au dogme de la génération du Verbe, ne sont pas moins victorieuses que celles que nous avons rapportées dans le chapitre précédent, et ne donnent pas une idée moins pure et moins haute de sa nature. Les adversaires du christianisme se figuraient, ainsi que nous l'avons déjà dit, qu'en parlant de génération en Dieu, les chrétiens admettaient quelque chose de semblable à la génération humaine ou d'analogue aux fables populaires. Pour prévenir ces interprétations de notre foi, non moins injurieuses que contraires à la vérité, les défenseurs de la religion nouvelle sentaient avant tout le besoin de démêler la confusion que devait

1. Οἴεται.... εἰς μίασμα ἐμβεβλῆσθαι τὴν θείαν φύσιν, καὶ μεμιάσθαι εἴτε γενομένην ἐν γυναικὸς σώματι, κ. τ. λ. L. VI, n. 73.

faire naître, dans des esprits inattentifs ou prévenus, la double naissance du Sauveur. Ils distinguaient donc avec soin sa génération comme Verbe de Dieu d'avec sa génération humaine : la première qui avait eu lieu en Dieu avant l'origine des choses, la seconde qui s'était accomplie, il y avait peu de temps, dans le sein d'une vierge.

Dieu en effet, disent-ils d'un commun accord, avant de créer toutes choses, avait en lui-même son Verbe, sa raison, sa sagesse, par laquelle il a produit toutes choses [1]. Le Verbe, qui est en Dieu, n'est pas un être impersonnel ; cette sagesse est une sagesse engendrée ; le Verbe est proprement le Fils de Dieu, le Fils unique de Dieu, le premier-né de Dieu [2]. C'est ce Verbe ou Fils, né et engendré en Dieu avant tous les temps, qui, descendu depuis dans le sein d'une vierge, y est devenu le Dieu-homme et a formé Jésus-Christ.

Comment pourrait-on avec justice, à l'occasion de cette génération du Verbe, imputer aux chrétiens d'admettre en Dieu des passions humaines ? « Le Fils de Dieu, c'est le Verbe du « Père, en idée et en vertu ; car tout a été fait selon lui, et « c'est ainsi qu'il est son idée ; tout a été fait par lui, et c'est « ainsi qu'il est sa vertu. Le Fils de Dieu est donc l'intelli- « gence ou la parole du Père [3]. » Ou, pour mieux dire encore : « Le Verbe de Dieu est l'image de Dieu ; car il est le « Fils propre, naturel de l'intelligence divine, la lumière ar- « chétype de la lumière, et l'homme, quant à son intelligence, « est fait selon cette image de Dieu [4]. » Aussi, dans la génération du Verbe, la substance divine n'a été ni scindée, ni divisée, ni diminuée [5] ; et « le Verbe né de Dieu, proféré de

1. S. Just., *Apol.* I, n. 21, 23, 32, 33. *Apol.* II, n. 6. *Dial.*, n. 66 et passim. Tat., *Orat.*, n. 5, 7, 21. Tert., *Apol.*, c. XXI, etc. V. le livre Xe de cet ouvrage.

2. S. Just., *Dial.*, n. 61, 62, 128, 129. *Apol.* II, n. 6.

3. Athen., *Leg.*, n. 10.

4. Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκών, ὁ Λόγος αὐτοῦ· καὶ Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος, ὁ θεῖος Λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ Λόγου, ὁ ἄνθρωπος· ἀληθινὸς ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ... διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, κ. τ. λ. *Coh. ad G.*, n. X, p. 78.

5. S. Just., *Dial.*, n. 61, 128. Tat., *Orat.*, n. 5, etc. V. le livre Xe de cette Histoire.

« Dieu, n'en est pas séparé et demeure toujours en lui [1]. » Il n'y a donc rien là de semblable à la génération humaine ; et cette production d'un Fils qui naît en Dieu comme le fruit de l'intelligence, ou comme l'intelligence elle-même, sans division, sans séparation, à peu près comme la pensée naît en notre âme, ne saurait autoriser les imputations grossières que l'ignorance ou la prévention font à la doctrine chrétienne.

II. Le caractère propre de cette génération exclut également le reproche qu'on fait au christianisme d'introduire deux dieux. Il est vrai que le Fils de Dieu est Dieu ; ce qui est né, ce qui procède de Dieu est Dieu [2] ; mais jamais les chrétiens n'ont admis deux dieux. En voici la raison : « Le Fils « de Dieu est Dieu par l'unité de sa substance avec le Père ; « et comme cette substance n'est pas divisée, n'est pas par- « tagée, il est un seul Dieu avec lui [3]. » « Lors donc que « nous disons Dieu le Père et Dieu le Fils, nous ne disons « pas un Dieu différent, nous ne séparons pas l'un de l'autre. « Car le Père ne peut être sans le Fils, le Fils ne peut être « sans le Père ; car on ne peut être appelé père sans fils, on « ne peut être fils sans être engendré par un père. » Ces deux choses étant réciproques, « le Père et le Fils n'ont qu'une in- « telligence, un esprit, une substance ; » et comme « l'intel- « ligence et la volonté de l'un sont dans l'autre, ou plutôt « qu'elle sont une en tous deux, c'est avec raison que l'un « et l'autre est appelé et regardé comme un seul Dieu, parce « qu'encore une fois, tout ce qui est dans le Père est com- « muniqué au Fils, et tout ce qui est dans le Fils lui vient du « Père [4]. »

1. Theoph., l. II, n. 22. V. le livre X[e].

2. Ὃς δὲ Λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ὑπάρχει. S. Just., *Apol.* I, n. 63. Quod de Deo profectum est, Deus est et Dei Filius, et unus ambo. Tert., *Apol.*, c. XXI.

3. Hunc... didicimus... Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. ... Nec separatur substantia, sed extenditur. ... Ita et quod de Deo profectum est Deus est et Dei Filius et unus ambo. *Ibid.*

4. Cùm dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec

Ainsi raisonnaient Tertullien et Lactance. Nous verrons, dans le douzième livre de cet ouvrage, que tous les anciens docteurs ont fait des raisonnements analogues, et qu'il n'est aucun des Pères de la primitive Église qui ait consenti à nier que Jésus-Christ fût Dieu comme Fils de Dieu, ou à admettre qu'il y eût deux dieux.

CHAPITRE XII.

Controverse avec les Juifs et les païens. Suite. — Objections tirées du culte de Jésus-Christ. — Réponses. Les chrétiens ne sont pas les adorateurs d'un homme. — En adorant le Père et le Fils, ils n'introduisent pas le dualisme dans la religion. L'adoration du Père et du Fils est unique, à cause de leur unité substantielle. L'adoration du Père par le Fils comme médiateur est encore unique. L'adoration du Verbe se rapporte essentiellement au Père. — Les Chrétiens n'adorent pas les ministres de Dieu quelque excellents qu'ils soient, mais seulement le Père et le Fils, dont la divinité surpasse toutes les créatures d'une manière ineffable. — Conclusion de ce livre.

I. Restent les objections empruntées au culte de Jésus-Christ. Nous avons vu qu'elles se réduisaient à ceci : les chrétiens seraient peut-être excusables en n'adorant pas les dieux, s'ils n'adoraient que le Dieu unique; mais ils adorent avec lui un homme, et un homme né récemment. En faisant cela, ils introduisent la division et comme le dualisme dans la religion; et l'on ne voit pas pourquoi, adorant avec Dieu son fils, ils n'adorent pas avec lui ses ministres. Certes, ces difficultés sont sérieuses, et à la manière dont elles seront résolues on devra voir si, aux yeux des docteurs de la religion nouvelle, Jésus-Christ était l'objet de la même adoration que son Père, ou s'ils admettaient deux objets séparés du culte suprême, ou enfin si, à force d'unir Jésus-Christ à Dieu, ils ne le confondaient pas avec lui. Il est sans doute

utrumque secernimus; quia nec Pater sine Filio esse potest, nec Filius a Patre secerni, si quidem nec Pater sine Filio nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cùm igitur et Pater Filium faciat, et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est... — Quapropter cùm mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, meritò unus Deus uterque appellatur, quia quidquid est in Patre ad Filium transfluit, et quidquid in Filio, à Patre descendit. Lact., *Div. Inst.*, l. IV, c. XXIX.

inutile de prouver ici que les docteurs chrétiens déclaraient partout qu'ils adoraient proprement Jésus-Christ, et en même temps qu'ils n'adoraient que le Dieu unique. Nous avons rapporté ailleurs les nombreux passages qui établissent cette double affirmation. Mais comment donc échappaient-ils aux raisonnements de leurs adversaires?

D'abord, pour montrer qu'ils n'étaient pas les adorateurs d'un homme et d'un homme né récemment, ils déclaraient encore qu'ils reconnaissaient en Jésus-Christ une double nature, la nature divine et la nature humaine. Ils ajoutaient que selon sa nature humaine il est né récemment, mais que selon sa nature divine il était avant tous les siècles; que considéré dans sa nature divine il est l'objet premier de l'adoration, que considéré comme homme-Dieu il est le médiateur par lequel on adore le Père; mais qu'en l'envisageant sous ce double aspect, il ne faut jamais séparer en Jésus-Christ la nature divine d'avec la nature humaine. Écoutons Tertullien et Origène, qui se sont spécialement appliqués à éclaircir la première difficulté.

Tertullien veut réfuter, dans son Apologétique, la calomnie de ceux qui prétendent que nous sommes les adorateurs d'un homme [1]. Pour cela, il se propose d'établir que Jésus-Christ est Dieu et homme. Il traitera d'abord de sa substance divine, puis il parlera de sa nativité dans le sein de Marie. Quant à sa substance, le Christ est le Verbe, la raison réellement subsistante, qui, parce qu'elle est de Dieu et de la substance de Dieu, est Dieu aussi. C'est ce Verbe qui, venu dans le sein de la Vierge et y prenant chair, est né comme un homme mêlé à Dieu. Si l'on doute de sa divinité, les faits miraculeux de sa vie la prouvent. C'est par cet homme-Dieu, « c'est par le Christ, que nous adorons Dieu. Croyez-le « homme si vous le voulez; Dieu a voulu être connu et « adoré par lui et en lui. Et pour le dire en passant aux « Juifs, n'ont-ils pas appris à adorer Dieu par un homme, « par Moïse [1]? » Mais Jésus-Christ n'est pas seulement

1. Deum colimus per Christum. Illum hominem putate; per eum et in eo se

homme, il est Dieu; « qu'il lui soit donc permis de s'attri-
« buer la divinité, et par là le culte divin comme une chose « qui lui appartient; tout se réduit à savoir si cette divinité « est réelle [1]. » Origène répond d'un style moins concis, mais avec non moins de clarté à ceux qui accusaient les chrétiens d'être les adorateurs d'un homme né depuis peu de temps. « Nous adorons, dit-il, le Père et le Fils; nous n'ado- « rons pas cependant cet homme qui a paru depuis peu, « comme s'il n'existait pas auparavant. Car nous croyons à ce « qu'il a dit lui-même : *Avant qu'Abraham fût fait, je suis;* « *je suis la vérité.* Or il n'y a personne parmi nous qui soit « assez stupide pour s'imaginer que la substance de la vérité « n'existait pas avant le temps où Jésus-Christ a apparu. « Nous adorons donc le Père de la vérité et le Fils qui est la « vérité... [2]. »

II. Que si l'on craint que cette adoration du Père et du Fils introduise la division et comme le dualisme dans la religion, les docteurs chrétiens répondent de plusieurs manières, et d'abord en considérant l'unité substantielle du Père et du Fils. « Si Celse, disait Origène, avait entendu ces « paroles, *Moi et mon Père nous sommes une même chose,* et « ce que le Fils de Dieu disait à son Père en le priant, *Comme* « *vous et moi nous sommes une même chose,* jamais il ne se « serait imaginé que nous adorons un autre Dieu que le Dieu « souverain, car, dit encore Jésus-Christ, *le Père est en moi* « *et moi en lui* [3]. » En adorant donc le Père et le Fils, on n'adore qu'un seul Dieu, parce qu'ils sont une même substance, une même chose, et qu'ils subsistent l'un dans l'au-

cognosci vult Deus et coli. Ut autem Judæis respondeam, et ipsi Deum per hominem Moysen colere didicerunt, etc. *Apol.*, c. XXI.

1. Licuerit et Christo commentari divinitatem rem propriam,..... Quærite ergò si vera est ista divinitas Christi. *Ibid.*

2. Καὶ οὐχ οὕτω τις ἡμῶν ἐστιν ἀνδράποδον, ὡς οἴεσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν. Θρησκεύομεν οὖν τὸν Πατέρα τῆς ἀληθείας, καὶ τὸν Υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, κ. τ. λ. *C. Cels.*, l. VIII, n. 12.

3. .... Οὐκ ἂν ᾤετο ἡμᾶς καὶ ἄλλον θεραπεύειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν. Ὁ γὰρ Πατήρ, φησίν, ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν τῷ Πατρί. *Ibid.*

tre. C'est aussi ce que disait Lactance : Nous adorons le Père et le Fils, « mais il ne faut pas prendre cela comme s'il « y avait deux dieux, car le Père et le Fils sont une même « chose. Le Père est père par le Fils, le Fils est fils par « le Père. Il faut donc attribuer un seul honneur à l'un et à « l'autre comme à un seul Dieu, et le culte doit être telle« ment adressé à tous deux, que dans cette distinction il « demeure uni par un lien inséparable [1]. »

Mais le Fils de Dieu s'est fait homme; comme tel il est médiateur entre Dieu et les hommes et ministre du Père; comment donc l'adoration demeurera-t-elle unique? Origène va nous l'expliquer. « Nous honorons, dit-il, le Dieu unique « et son Fils unique, qui est son Verbe et son image, par « nos supplications et par nos hommages, offrant au Dieu « de toutes choses nos prières par son Fils unique, en les « offrant d'abord à lui-même, et en le priant, lui qui est « propitiation pour nos péchés, de daigner, comme notre « Pontife, offrir nos prières, nos sacrifices et nos interces« sions au Dieu de toutes choses [2]. » Nous adorons donc encore Jésus-Christ avec le Père, en tant que médiateur ; mais nons adorons aussi par lui. L'adoration par ce côté est encore unique, quoiqu'elle ait deux objets distincts : le Père comme le terme suprême de l'adoration, Jésus-Christ comme le moyen de cette adoration. Ce culte, ainsi envisagé, serait double néanmoins malgré cette subordination, si le Père était substantiellement séparé du Fils, et si par lui-même le culte dont nous honorons le Fils ne se rapportait pas au Père. Voilà pourquoi Origène ajoute immédiatement après : « Notre foi s'arrête dans le Dieu unique par « son Fils qui la fortifie en nous. Et que Celse ne nous re« proche pas de nous séparer du Père à cause du Fils : car

1. Non tamen sic habendum est, tanquàm duo sint Dii. Pater enim et Filius unum sunt. . . —Filius per Patrem et Pater per Filium. Unus est honor utrique tribuendus tanquam uni Deo, et ita dividendus est per duos cultus, ut divisio ipsa compage inseparabili vinciatur. *Epitome*, c. XLIX.
2. Orig. *c. Cels.*, n. 13.

« nous honorons le Père en admirant son Fils qui est le « Verbe, et la Sagesse, et la Vérité, et la Justice, et tout ce « que nous savons qu'est digne d'être un Fils qui a été « engendré par un tel Père [1]. » Ceci veut dire sans doute que tout l'honneur qui est rendu au Fils comme tel se rapporte naturellement et nécessairement au Père, dont il est l'image vivante et de qui il tient tout ce qu'il est.

III. L'unité du culte chrétien est donc sauvée. Et c'est en vain que les païens prétendaient qu'adorant le Fils de Dieu, et le reconnaissant en un sens comme ministre de son Père, l'Église devait adorer les autres ministres de Dieu. Jamais elle n'admit cette conséquence. Elle reconnaissait bien, avec Origène, qu'en prenant le nom de culte ou d'honneur religieux dans un sens restreint, il était permis de le rendre aux vrais ministres de Dieu [2], c'est-à-dire aux anges ; mais jamais elle n'admit qu'un autre que le Fils de Dieu et le Saint-Esprit fût l'objet du culte divin, de l'adoration proprement dite. Origène nous fournit d'autres preuves de ce fait dans le même ouvrage. Expliquant dans son cinquième livre les motifs pour lesquels les chrétiens n'adorent pas les astres, il dit d'abord que c'est parce que nous devons devenir semblables à eux et posséder un jour une gloire égale; que du reste si l'on croyait devoir les adorer, « ce serait « tout au plus non à cause de l'éclat de leur lumière visi« ble, mais à cause de la lumière intelligible et véritable « dont la sagesse divine les a éclairés [3]. » Allant alors au fond de la question, il ajoute que « ceux qui connaissent la « lumière véritable d'où dérive cette lumière intelligible des « astres, ou qui voient Dieu le Père de la vraie lumière, ne « peuvent consentir à adorer cette lumière intelligible. Car

1. Σέβομέν γε τὸν Πατέρα, θαυμάζοντες αὐτοῦ τὸν Υἱὸν Λόγον, καὶ σοφίαν, καὶ ἀλήθειαν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ πάντα ἅπερ εἶναι μεμαθήκαμεν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, οὕτω δὴ καὶ τὸν γεννηθέντα ἀπὸ τοῦ τοιούτου Πατρός. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. L. V, n. 6, 7, 8, 10. Il faut se rappeler qu'Origène admettait que les astres sont des êtres intelligents et actifs. Οἱ ἐν οὐρανῷ ἀστέρες ζῶά εἰσι λογικὰ καὶ σπουδαῖα. *Ibid.*

« de même que ceux qui adorent le soleil et les étoiles à « cause de leur lumière visible ne consentiraient pas à ado- « rer une étincelle de feu ou la lumière de nos lampes, « parce qu'il n'y a entre les uns et les autres aucune com- « paraison, de même ceux qui savent comment Dieu est lu- « mière et comment le Fils est la lumière véritable qui « éclaire tout homme venant en ce monde, ne peuvent en « aucune manière adorer la lumière du soleil et des astres, « qui n'est qu'une faible étincelle en comparaison du Dieu « qui est la lumière véritable [1]. Et si je parle ainsi, poursuit- « il, ce n'est pas que nous regardions les astres seulement « comme des masses enflammées, au sens d'Anaxagore, mais « parce que nous sommes persuadés que la divinité du Père « et aussi de son Fils unique surpasse, mais par une supé- « riorité ineffable, tous les autres êtres [2]. » Ce sont donc toujours les mêmes principes. Les chrétiens n'adorent que le Père et le Fils à l'exclusion des créatures, même les plus excellentes [3]; ils les adorent l'un et l'autre véritablement, sans division, sans distinction de culte; et le fondement de cette adoration est que la divinité qui est commune au Père et au Fils, est incomparablement supérieure à toutes choses.

IV. En présence de si belles considérations, est-il besoin que nous donnions ici, avec étendue, les conclusions qui résultent des faits et des enseignements exposés dans le cours de ce livre? N'est-il pas évident que l'Église chrétienne des premiers siècles n'a pas été moins explicite sur la vraie divinité du Verbe, en présence des Juifs et des païens, et dans la lutte qu'elle a soutenue contre eux, que dans ses enseigne-

1. Οὕτως οἱ νοήσαντες, πῶς ὁ Θεὸς φῶς ἐστι· καταλαβόντες δέ, πῶς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ φῶς ἀληθινόν ἐστιν,... οὐκ ἂν εὐλόγως προσκυνήσαιεν τὸν οἱονεὶ βραχὺν σπινθέρα, ὡς πρὸς φῶς τὸν Θεὸν ἀληθινοῦ φωτός, ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις. *Ibid.*, n. 11.

2. Ἀλλ' αἰσθανόμενοί γε τῆς ἀφάτῳ ὑπεροχῇ ὑπερεχούσης θειότητος τοῦ Θεοῦ, ἔτι δὲ καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ ὑπερέχοντος τὰ λοιπά. *Ibid.*

3. Οὐ διὰ τοῦτο προσκυνήσομεν τοὺς προσκυνοῦντας. — Οὐδ' οὕτως αὐτοὺς (ἀστέρες), ἀλλὰ τὸν Πατέρα... καὶ τὸν... Λόγον τοῦ Θεοῦ προσκυνήσομεν. *Ibid.*, n. 12.

ments et dans son culte intérieur? Quoi de plus clair que ces confessions des martyrs, qui reconnaissent tout à la fois Jésus-Christ comme Dieu et homme, comme étant le Fils de Dieu et aussi le Dieu des chrétiens, le Dieu créateur, le Dieu véritable, le Dieu de toutes choses, le Dieu unique, et qui l'adorent comme tel, de bouche et par le sacrifice de leur vie? Quoi de plus frappant que ces professions de foi des apologistes et des controversistes chrétiens, déclarant à l'envi que Jésus-Christ, quant à sa nature supérieure, est le Seigneur même qui parla à Moïse, et qui devait venir, le créateur et l'ouvrier de toutes choses, le Fils unique et propre de Dieu, celui que Dieu envoie, non comme un ministre, comme un député, comme un ange, mais comme son égal et comme un Dieu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui a dit : *Je suis celui qui suis;* le Dieu des vivants, le Dieu de toutes choses, le Dieu par nature, celui qui est égal au Dieu suprême; en un mot, le Dieu véritable! Comme il n'y a aucune interruption dans ces témoignages, il n'y a dans leur signification ni obscurité ni équivoque. Il ne s'y agit nullement d'un Dieu métaphorique, d'un être divinisé. On le distingue bien du Père, jamais on ne l'en sépare, même en apparence. On reconnait qu'il est le second, qu'il est un Dieu né, un Dieu engendré; jamais on ne dit qu'il soit, ou ne suppose qu'il puisse être un Dieu fait ou créé. Constamment on le sépare des créatures, et sous le rapport de l'existence et sous le rapport de l'essence. S'il faut prouver sa divinité contre ceux qui la nient, on invoque tantôt des miracles qui témoignent d'une puissance absolue et souveraine, tantôt des oracles prophétiques où il est manifestement question du Dieu véritable. Les objections soulevées par le mystère du Dieu-homme deviennent une occasion pour nos docteurs, tout en reconnaissant la faiblesse de la raison humaine devant cette incompréhensible vérité, de l'exposer d'une manière plus précise. Ils distinguent en Jésus-Christ deux natures : la nature humaine et la nature divine; l'une qui a pris naissance dans le sein de Marie, l'autre dans le sein de Dieu;

l'une produite récemment, l'autre qui était avant toutes choses, et qui est aussi ancienne que la vérité; celle-là passible, mortelle, celle-ci impassible, immortelle; et, comme si ce n'était pas assez, nature qui ne pouvait rien apprendre, parce qu'elle sait toutes choses; qui n'avait pas besoin de descendre de son trône auguste, parce qu'elle remplit tout par son immensité; qui ne saurait déchoir de sa perfection et de sa grandeur, parce qu'elle est immuable. C'est par cette nature que Jésus-Christ est proprement le Fils de Dieu, vrai Fils, distingué de son Père, et parce qu'il est vrai Fils, Dieu comme lui. Mais, quoique Dieu avec lui, il ne forme pas un autre Dieu que lui, parce qu'il a la même substance, et qu'il en est naturellement inséparable. Aussi le culte chrétien se rapporte-t-il également à l'un et à l'autre : l'adoration du Père et du Fils est commune; elle est le culte d'un seul Dieu, d'un seul maître, et, quoiqu'elle ait deux personnes pour objet, elle est néanmoins unique et indivisible.

Arrêtons-nous. C'en est assez pour le but que nous nous sommes proposé dans le cours de ce livre. Car, de bonne foi, n'est-il pas évident que le langage, que les raisonnements, que les preuves, que la manière de les faire valoir, des martyrs et des docteurs de l'Église primitive, sont conformes aux nôtres. S'il y a plus de précision dans les ouvrages des controversistes modernes, ce n'est qu'en quelques points; et, pour l'ensemble de la controverse, ils n'ont guère fait qu'étendre, ou même que répéter ce que les anciens avaient dit avant eux. Nous n'avons donc pas besoin, pour arriver à une conclusion certaine, de faire valoir les considérations que nous avons émises, au commencement de ce livre, sur les précautions que les chrétiens devaient à Dieu, à leur religion et à eux-mêmes, de prendre en s'adressant aux Juifs et aux païens. Indépendamment de ces considérations, si solides d'ailleurs, il demeure constant que, dans ses rapports avec le paganisme et le judaïsme, l'Église primitive a clairement professé et solidement défendu l'existence personnelle du Verbe Fils de Dieu, et sa divinité parfaite.

La même conclusion ressortira de l'exposé que nous allons faire de la doctrine des diverses sectes qui ont apparu dans les trois premiers siècles, de la conduite de l'Église primitive à leur égard, et des controverses qu'ont soutenues ses docteurs contre plusieurs d'entre elles, relativement à la personnalité et à la divinité du Verbe.

LIVRE NEUVIÈME.

De la seconde Personne de la Sainte Trinité. — Foi publique de l'Église primitive sur le Verbe, Fils de Dieu. — Troisième ordre de faits. Doctrine des sectes séparées sur le Verbe divin. Conduite de l'Église à leur égard. Controverses.

CHAPITRE I.

Cinq ordres de sectes différentes relativement au dogme de la divinité de Jésus-Christ. — Premier ordre. Sectes qui admettaient la vraie divinité du Sauveur. — Les Nazaréens. — Foi constante de l'Église primitive de Jérusalem.

1. Le spectacle que l'Église primitive nous a donné dans la lutte qu'elle a soutenue, en faveur de la divinité et du culte de son fondateur, contre les deux religions auxquelles elle allait se substituer dans le monde, est sans doute bien intéressant et bien instructif; celui que nous offrent sa conduite et sa controverse sur le même sujet avec les sectes qui, nées dans son sein, étaient, sous le nom de chrétiennes, les ennemies du vrai christianisme, ne l'est pas moins. Il a même cet avantage, que chaque aspect particulier de ce dogme auguste y est envisagé, y est proclamé, y est défendu; de sorte qu'on le conçoit d'une manière plus distincte, et qu'on pénètre davantage dans ses profondeurs.

Aucune des sectes ou des communions chrétiennes des premiers siècles n'a pu naturellement demeurer indifférente sur la question relative à la nature de celui qu'elles révéraient toutes comme leur auteur. Celles qui s'étaient séparées de la communion catholique pour des questions de gouvernement ou de discipline, durent professer, au moins pendant quelque temps, la même doctrine qu'elle sur ce point important de la religion. Celles, au contraire, qui étaient divisées d'avec elle en matière de foi, durent porter atteinte à ce dogme en plusieurs manières: les unes l'altérer par le mélange de principes

propres à leurs systèmes théologiques, les autres le nier; d'autres l'exagérer outre mesure; d'autres, enfin, le détruire en paraissant le respecter. Telle est, en effet, la conduite de l'esprit humain, en présence d'une doctrine suprà-rationnelle. Ou il l'accepte avec simplicité, ou il la combat, ou il l'exagère, ou il l'amoindrit; ou, enfin, il l'altère et la dénature selon les besoins des systèmes enfants de ses conceptions ou de ses croyances antérieures. Tel a été le sort de tous les articles fondamentaux de la foi chrétienne. Tel devait donc être, et tel a été en particulier, celui de l'article qui a pour objet l'existence personnelle et la nature divine du Verbe.

Conformément à ces aperçus, et pour procéder avec méthode dans une matière qui a ses difficultés, nous distinguons cinq ordres de sectes des trois premiers siècles, relativement à la divinité de Jésus-Christ : celles qui ont reconnu ce dogme et l'ont professé dans sa pureté; celles qui l'ont altéré par suite des fausses idées qu'elles se faisaient de la nature divine et de la création; celles qui l'ont simplement nié, et n'ont admis en Jésus-Christ qu'une nature, la nature humaine; celles qui l'ont exagéré, en confondant Jésus-Christ avec le Père; celle, enfin, qui a été la plus célèbre et la plus dangereuse de toutes, et qui, reconnaissant dans le Sauveur une nature supérieure, prétendait que cette nature n'était ni de la substance de Dieu ni émanée d'elle, mais qu'elle était créée, quoique d'une manière différente de toutes les autres créatures.

II. Parlons des sectes du premier ordre. Nous avons vu, dans le livre cinquième de cette Histoire, que les Montanistes, les Novatiens, les Donatistes et les Quartodécumans avaient constamment professé la doctrine de l'unité et de la distinction des trois Personnes divines. Il est plus certain encore, s'il est possible qu'elles ont reconnu l'existence d'une nature divine en Jésus-Christ; mais il y a une secte, plus ancienne peut-être, qui, comme elles, ne différait guère de l'Église catholique que par des points disciplinaires, et dont nous n'avons pu rien dire lorsqu'il s'agissait de la Trinité

en général, parce que les monuments qui nous restent ne nous semblent pas indiquer assez clairement sa doctrine sur le Saint-Esprit. Il faut nous en occuper ici avec quelque soin, parce que d'une part, l'on a prétendu que c'était en elle qu'on devait chercher la doctrine primitive de l'Église sur la Trinité, et que de l'autre, des savants même orthodoxes ne la regardent pas comme irréprochable sur ce point. C'est la secte dite des Nazaréens.

Les hérésiologues et les historiens dogmatiques de l'Église qui se sont occupés spécialement des sectes judaïco-chrétiennes des premiers siècles, en distinguent de deux sortes : les unes qui regardaient les pratiques de la loi comme nécessaires au salut, et qui, par suite de cet attachement excessif à la loi et aux traditions des docteurs de leur nation, ne recevaient pas l'autorité de saint Paul, et le regardaient même comme un apostat ; les autres qui, fidèles aux observances légales, ne les croyaient pas néanmoins obligatoires pour les gentils convertis, communiquaient avec eux, honoraient saint Paul comme véritable apôtre de Jésus-Christ, et recevaient ses écrits [1]. Les premiers sont ordinairement appelés Ébionites, les seconds Nazaréens. Il est certain que les premiers regardaient Jésus-Christ comme un pur homme, soit qu'ils le crussent ou non né d'une vierge [2]. Il nous semble plus probable que les seconds, ou du moins plusieurs d'entre eux, admettaient une double nature en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine [3]. Voici les motifs de notre opinion.

III. Premièrement, personne ne nie qu'au temps de saint Justin, c'est-à-dire vers le milieu du second siècle, il n'y eût des chrétiens judaïsants qui n'exigeaient pas que les gen-

1. Voyez surtout la VII[e] dissertation du P. Lequien, placée à la tête de son édition de saint Jean Damascène.

2. Orig. *c. Cels.*, l. V, n. 61. Mais ces deux partis des Ébionites ne recevaient ni l'un ni l'autre, les Épîtres de saint Paul, et ne le regardaient même pas comme un sage. Orig., *ibid.*, n. 65.

3. V. Bull. *Jud. Eccl. cath.*, c. II. D. Maran., *Divin. D. N. J. C.*, lib. II, c. VII.

tils convertis se soumissent aux pratiques légales, quoiqu'ils les observassent eux-mêmes. Les sentiments et la conduite des catholiques n'étaient pas uniformes à l'égard de ces communautés chrétiennes. Les uns n'avaient aucune communion avec leurs membres. Les autres, ayant égard à la faiblesse humaine et à la puissance des préjugés nationaux, les toléraient. Saint Justin était de ce nombre. Il déclare même expressément que son opinion est qu'ils seront sauvés [1]. En eût-il jugé de la sorte, si ces chrétiens judaïsants n'avaient regardé Jésus-Christ que comme un pur homme? La doctrine constante de saint Justin sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ ne permet pas de le penser [2]. Théodoret témoigne même expressément que saint Justin avait écrit contre les chrétiens judaïsants qui ne regardaient Jésus-Christ que comme un homme juste [3]. D'ailleurs, la question à laquelle saint Justin répond dans les termes que nous venons de citer, était au moins directement, sinon uniquement relative à l'observation de la loi.

Secondement, des restes de la secte nazaréenne existaient en Syrie, vers la fin du IV[e] siècle. Saint Jérôme, qui les avait fréquentés à l'occasion de ses études de la langue hébraïque, et dont le témoignage est par conséquent plus recevable à leur égard que celui des autres hérésiologues, rapporte, dans plusieurs de ses ouvrages, « qu'ils croyaient dans le Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, le même en qui nous croyons [4], » c'est-à-dire qu'ils croyaient que Jésus-Christ était Dieu, car dans le langage du temps de saint Jérôme, croire en Jésus-Christ le Fils de Dieu, c'était croire que Jésus-Christ est Fils de Dieu et Dieu; qu'ils interpré-

1. *Dial.*, n. 47..

2. V. ci-dessous, c. V[e], n. III.

3. Κατὰ τούτων (αἱρεσέων) συνέγραψεν Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος, καὶ ὁ Εἰρηναῖος, κ. τ. λ. Theod., *Hær. fab.*, l. II, c. II.

4. Usque hodiè per totas Orientis synagogas inter Judæos hæresis est, quæ dicitur Minæorum..., quos vulgò Nazaræos nuncupant, qui credunt in Christum Filium Dei, natum de Virgine Mariâ... in quem et nos credimus. S. Hier., *Ep. ad Aug.*, Int. Aug. LXXV.

taient, comme concernant le Sauveur, des paroles d'Isaïe (VIII, 13) qui sont dites, par le prophète, de Jéhova lui-même [1]; qu'un docteur hébreu, probablement de la même secte, entendait de Jésus-Christ ce verset du cantique d'Habacuc : *Le Seigneur viendra du Midi, et le saint de la montagne de Pharan,* par ce motif que Bethléem est situé au midi, et que celui qui est né à Bethléem est le même qui a donné la loi sur le mont Sinaï dont Pharan fait partie [2]; enfin, que, dans l'Évangile dont ils se servaient, il était écrit que toute la source du Saint-Esprit se répandit sur le Sauveur, lors de son baptême, et qu'il lui fut dit : « Tu es mon « repos. Tu es mon fils premier-né qui règnes dans l'éter- « nité [3], » formule qui, d'après l'usage de l'Écriture et des Juifs, s'applique et convient seulement au Dieu véritable.

Troisièmement, il est probable que c'est à un chrétien judaïsant qu'est dû l'ouvrage intitulé *Testament des douze Patriarches* [4]. Le soin qu'il met à justifier les chefs de sa nation, les interprétations qu'il donne à leurs actions, la citation si fréquente du célèbre livre d'Hénoch et des tables du Ciel, ne permettent pas de douter que cet auteur fût Hébreu d'origine. D'un autre côté, les prédictions si claires qu'on y trouve, relatives à l'avénement et à la vie de Jésus-Christ et à saint Paul, ne permettent pas non plus de douter raisonnablement qu'il fût chrétien. Or, dans cet ouvrage, la divinité de Jésus-Christ est enseignée de la manière la plus évidente. Décrivant l'incarnation, il dit que

1. Ap. Hier. *in Isaiam*, c. VIII.

2. Audivi ego Hebræum istum locum ita edisserere : Quod Bethleem sita sit ad Austrum, in quâ natus est Dominus et Salvator, et ipsum esse de quo nunc dicitur : *Dominus ab Austro veniet*... : et quia ipse qui natus est in Bethleem legem quondam dedit in monte Sinai, ipse *est Sanctus* qui venit de monte Pharan. Pharan quippè est locus montis Sina. S. Hier. *in Habacuc*, c. III.

3. Tu es... requies mea. Tu es Filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. *Id. in Isaiam*, c. XI. Nous ne croyons pas que le livre de *la prédication de Pierre*, où un ancien auteur atteste qu'on voyait Jésus-Christ accuser ses péchés, fût reçu par cette secte. Mais il l'était par les Ébionites. V. Lequien, *sup.*, n. XVIII.

4. Apud Fabric. *Cod. Pseudep. Vet. Test.*; n. CXXXV.

« le Seigneur, le Dieu grand d'Israël apparaîtra sur la terre « comme un homme, qu'il prendra un corps, qu'il man- « gera avec les hommes et les sauvera [1]. » Il annonce le Sauveur comme devant être en même temps de la race de Lévi et de celle de Juda, grand prêtre et roi, « Dieu et homme [2]. » Tantôt il l'appelle *le Seigneur*, ou simplement Dieu, comme lorsqu'il dit que c'est par Lévi et par Juda que le Seigneur, que Dieu se manifestera aux hommes [3]. Tantôt il l'appelle « le Très-Haut qui doit visiter la terre, y venir comme un homme, et par sa passion dépouiller l'enfer [4]; » le Dieu de justice, jusqu'à l'avénement duquel le royaume de Juda doit durer; le Seigneur lui-même qui est la lumière de justice, et qui étant Dieu doit être vu dans la forme d'un homme; le Saint d'Israël, qui régnera sur Jérusalem dans la pauvreté; le Dieu caché sous l'homme qui doit sauver Israël et toutes les nations [5]; enfin, « le roi des cieux qui apparaît aux hommes sous la forme d'une nature humaine et que toutes les nations, avec les Juifs, doivent adorer au jour de la résurrection [6]. » Certes, on ne peut désirer une profession plus claire de la double nature et de la parfaite divinité de Jésus-Christ. Si donc, comme tout l'indique, l'auteur de ce livre est un chrétien judaïsant du second ou du troisième siècle, nul doute que plusieurs membres des sectes judaïco-chrétiennes de cette époque ne reconnussent la vraie divinité du Fils de Dieu. Nous pourrions

1. Κύριος ὁ Θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος, καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ. — Ὁ Θεὸς σῶμα λαβών, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις, ἔσωσεν αὐτούς. *Test. Simeon*, n. VI.

2. Θεὸν καὶ ἄνθρωπον. *Ibid.* VII.

3. Ὀφθήσεται Κύριος. *Test. Levi*, n. II. Ὀφθήσεται Θεός. *Test. Nephtalim*, n. VIII.

4. Ὕψιστος ἐπισκέψεται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος. *Test. Aser*, n. VII. Ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ Ὑψίστου. *Test. Levi*, n. IV.

5. Τοῦ Θεοῦ τῆς δικαιοσύνης. *Test. Juda*, n. XXII. Αὐτὸς Κύριος, φῶς δικαιοσύνης. *Test. Zabulon*, n. IX. Ὄψεσθε Θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου. *Ibid.* Ἅγιος Ἰσραήλ. *Test. Dan*, n. V. Θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος. *Test. Aser*, n. VII.

6. Τότε καὶ ἡμεῖς ἀναστησόμεθα, ἕκαστος ἐπὶ σκῆπτρον ἡμῶν προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου. *Test. Benjamin*, n. X.

faire des observations analogues relativement aux livres Sibyllins, qui nous paraissent aussi venir originairement des mêmes sources.

IV. Quoi qu'il en soit de la valeur de nos observations en ce qui concerne spécialement la secte des Nazaréens, il demeure certain par les témoignages des livres Sibyllins et du Testament des Patriarches, et par ceux de saint Justin et de saint Jérôme que nous avons produits, que, parmi les chrétiens d'origine hébraïque du second, du troisième et du quatrième siècle, il y en avait qui reconnaissaient la double nature du Sauveur. Ces témoignages viennent à l'appui de ce qu'a dit Sulpice Sévère, que « les chrétiens de l'Église de Jérusalem alliaient les pratiques du judaïsme avec la foi en la divinité de Jésus-Christ [1], » et de ce qu'Eusèbe atteste relativement à la foi des évêques qui gouvernèrent cette Église jusqu'à la destruction complète de la ville sous Adrien. Cet historien dit en effet, expressément, en invoquant l'autorité des anciens écrivains, que ces évêques, qui tous étaient circoncis, recevaient la vraie foi, ou « avaient la « vraie et pure connaissance de Jésus-Christ [2]. » Or, quelque suspect d'arianisme que soit Eusèbe, il regardait certainement comme impies « ceux qui n'admettaient pas une double « nature en Jésus-Christ, et ne croyaient pas qu'il existait « avant tous les siècles, comme étant le Dieu Verbe et la « Sagesse de Dieu [3]. » Ce sont les expressions dont il se sert lui-même alors qu'il parle de la seconde espèce d'Ébionites.

1. Christum Deum sub legis observatione credebant. *Hist.*, l. II, c. XLV.

2. Οὓς πάντας Ἑβραίους φασὶν ὄντας ἀνέκαθεν, τὴν γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ γνησίως καταδέξασθαι. Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. V.

3. Οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτόν, Θεὸν Λόγον ὄντα καὶ Σοφίαν ὁμολογοῦντες, τῇ τῶν προτέρων περιετρέποντο δυσσεβείᾳ. L. III, c. XXVII.

CHAPITRE II.

Des sectes qui ont altéré la croyance de la divinité du Sauveur par suite des fausses idées qu'elles se faisaient sur la nature divine et sur la création, ou des sectes gnostiques. — Deux fractions principales du gnosticisme. — Les unes et les autres reconnaissent une nature divine, un être divin dans le Sauveur. Saturnin. Marcion. Les dokètes. Basilide. Valentin. Ptolémée. Théodote. Héracléon. — Les Pères de l'Église, en combattant contre ces sectes, témoignent qu'elles reconnaissaient la nature divine de Jésus-Christ.

I. Parlons de sectes plus célèbres qui, sous le nom commun de Gnostiques, répandirent dans le monde, pendant le cours du second siècle, des systèmes si hardis, si vastes et, en quelques points, si opposés. Quoique la doctrine intérieure de ces sectes soit bien difficile à saisir et qu'elle divise les hérésiologues les plus distingués, nous espérons, en nous renfermant dans ce qui est incontestable, y trouver des indices bien frappants de la croyance de l'Église primitive sur la personne du Sauveur.

On sait qu'il y a eu deux sortes de gnostiques . les uns qui n'étaient nullement chrétiens, les autres qui prétendaient l'être et posséder le pur christianisme. Il ne s'agit pas ici des premiers. Il ne peut y être question que de ceux qui accommodèrent les doctrines de la philosophie grecque et orientale au christianisme, ou, si l'on veut, le christianisme à ces doctrines comme ils les nommaient, et qui, sous des noms chrétiens, ont caché des croyances réprouvées par les Églises orthodoxes. Les formes générales de ce gnosticisme ont été diverses, et les modifications de chacune de ces formes, en quelque manière, infinies. Mais, dans toutes ces modifications, se rencontrent des principes communs, et l'on a sagement divisé le gnosticisme en gnosticisme de Syrie et d'Égypte, ou en gnosticisme dualiste et panthéiste, selon l'influence plus ou moins grande que l'élément philosophique et religieux de ces contrées a exercée sur ces systèmes, ou selon la manière différente dont a été envisagée la production du monde. Nous ne parlerons pas ici de toutes ces sec-

tes. Nous emprunterons nos témoignages à celles qui ont été les plus célèbres, et qui ont eu le plus d'adeptes dans le sein des communautés chrétiennes.

II. Soit qu'on s'arrête au langage extérieur de ces sectaires, soit qu'on considère de près le fond de leurs systèmes, on se convaincra que la plupart des gnostiques chrétiens les plus célèbres reconnaissaient en Jésus-Christ, non-seulement une nature supérieure au monde visible et à son auteur, mais une nature divine.

Saturnin, qu'on peut regarder comme le chef des gnostiques de Syrie et l'auteur du dokétisme, prétendait que « le « Sauveur était inné ou incréé, incorporel, sans figure, et « que ce n'était qu'en apparence qu'il s'était fait homme, « tandis que le Dieu des Juifs n'était qu'un des anges [1]. » Marcion, qui, sorti de l'Asie Mineure, n'a guère moins abaissé le Créateur, avait conservé dans *son Évangile* les passages où Dieu appelle Jésus-Christ *son Fils bien-aimé* [2]. Il s'appuyait, comme les autres gnostiques, sur les paroles du Sauveur : *Nul ne connaît le Père que le Fils*, pour introduire son Dieu inconnu. On lisait, dans ses Épîtres de saint Paul, ces mots de l'Épître aux Galates : *Dieu a envoyé son Fils*. Nulle part, il ne niait que Jésus-Christ fût Dieu et Fils de Dieu. Il ouvrait même *son Évangile* par cette proclamatiou éclatante de la divinité du Sauveur : « L'an quinzième de « l'empire de Tibère, *Dieu* descendit à Capharnaüm, ville de « Judée, et y enseigna un jour de sabbat [3]. » Les Marcionites ses disciples s'accordaient à dire que « Dieu n'aurait pu « converser avec les hommes, s'il n'eût pris les affections « humaines pour tempérer, par cette condescendance, l'éclat « de sa majesté. » Ils ne pouvaient admettre que Dieu ou le Fils

1. Salvatorem autem innatum demonstravit, et incorporalem, et sine figurâ, putativè autem visum hominem : et Judæorum Deum unum ex angelis esse dixit. Et propter hoc quòd dissolvere voluerint Patrem ejus omnes principes, advenisse Christum ad destructionem Judæorum Dei. V. Iren., l. 1, c. XXIV, n. 2.

2. Tert., *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXII, XLI, l. V, c. XIV, XXI.

3. Anno quintodecimo principatus Tiberiani, Deum descendisse in civitatem Galilææ Capharnaum. *Ibid.*, l. IV, c. VII.

de Dieu fût né : « La naissance était une chose indigne d'un « Dieu, une chose insensée pour le Fils de Dieu ; » mais ils avouaient directement que « Dieu avait été vraiment cru- « cifié[1]. » Tout cela implique qu'ils croyaient que le Sauveur était vraiment Dieu et Fils de Dieu. Ils le disaient même expressément, et ils appelaient Jésus-Christ « le Fils par nature du Dieu bon [2]. » C'était aussi le sentiment des autres dokètes. Un de leurs maîtres les plus célèbres, Jules Cassien, voulant prouver que « le Dieu auquel nous tendons, et dont nous désirons de jouir, » n'était pas l'auteur de notre corps, disait que, « sans cela, il n'aurait pas béatifié les eunuques[3]. »

Les gnostiques égyptiens ne s'exprimaient pas, à cet égard, d'une manière moins claire ni moins remarquable. Basilide enseignait que le Christ est le Νοῦς, ou « l'Intelligence née « avant tout du Père, qui n'est pas né et qui est innomable[4]. » Valentin représentait le Νοῦς comme semblable et égal au Père qui l'émet, « comme embrassant seul la grandeur du Père. » C'est l'éon qu'il appelle le *Monogénès*[5]. Ptolémée, un de ses plus célèbres disciples, celui qui a clairement distingué les éons du plérome en tout autant d'êtres réels et séparés, trouvait que « saint Jean, en disant : *Le Verbe était chez Dieu,* « *et le Verbe était Dieu*, raisonnait très-conséquemment, « parce que ce qui est né de Dieu est Dieu[6]. » Il est vrai qu'ordinairement ces gnostiques faisaient émaner le *Logos* du *Monogénès*, qu'ils distinguaient le *Christ* du *Sauveur*, et que

1. Turpe hoc Deo et indignum Dei Filio et stultum. Tert., *de Carn. Christ.*, c. IV. Sed jàm responde... nonne verè crucifixus est Deus? *Ibid.*, c. V. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum. *Adv. Marc.*, l. II, c. XXVII.

2. Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ Υἱὸν πεφυκότα. Ap. Clem. Alex., *Strom.*, l. III, n. X, p. 542.

3. Εἰ γὰρ ἦν παρὰ Θεοῦ, εἰς ὃν σπεύδομεν, ἡ τοιαύτη διασκευή, οὐκ ἂν ἐμακάρισεν τοὺς εὐνούχους. *Ibid.*, n. XIII, p. 553.

4. Ostendens *Nun* primò ab innato natum Patre... — Innatum autem et innominatum Patrem misisse primogenitum *Nun* suum, et hunc esse qui dicitur Christus. S. Iren., l. I, c. XXIV, n. 3, 4.

5. Ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Ap. S. Iren., l. I, c. II, n. 1.

6. Ἀκολούθως· τὸ γὰρ ἐκ Θεοῦ γεννηθὲν Θεός ἐστιν. *Ibid.*, c. VIII, n. 5.

c'était le *Sauveur* qui, à leur sens, avait été uni à un corps, sidéral ou autre ; mais, d'un autre côté, ils enseignaient que le *Sauveur* était comme une émanation de tout le plérome, et que c'est en lui que se vérifie ce que disait saint Paul, que tout est pour lui, que tout est de lui, et qu'en lui habite la plénitude de la divinité [1]. Du reste, d'autres Valentiniens enseignaient assez clairement que celui qui a apparu aux hommes n'était pas séparé du *Fils unique*, qui est Dieu. Ils disaient que le *principe* ou le commencement dans lequel était le Verbe, était le *Monogénès*, qui s'appelle aussi Dieu, selon que l'enseigne saint Jean, lorsqu'il dit : « *Le Fils unique Dieu, qui est dans le sein du Père, nous l'a annoncé* [2]. » « En tant qu'il vient dans la création, il est *premier-né* et « Jésus ; en tant qu'il demeure dans le plérome, il est Fils « unique. Mais il est toujours le même et tel dans chaque « lieu que le permet la capacité de ce lieu ; et celui qui des- « cend n'est jamais séparé de celui qui demeure, car l'Apôtre « a dit : *Celui qui descend est le même que celui qui « monte* [3]. »

Pour ce qui concerne la création, les Valentiniens disaient que le *Sauveur*, ou le *Paraclet*, avait reçu du Père la toute-puissance, à l'effet de produire toutes choses ; et, à cause de cela, ils ajoutaient que, par sa vertu, il a tout créé [4] ; non sans doute qu'il ait tout formé immédiatement et par lui-même, mais par le Démiurge ; et, en ce sens, qu'il traçait un plan invisible que le Démiurge imitait imparfaitement dans la formation du monde inférieur [5]. Héracléon, l'un des plus

1. Τὸ, Σωτῆρα τὸν ἐκ πάντων ὄντα, τὸ πᾶν εἶναι, κ. τ. λ. *Ibid.*, c. III, n. 4.

2. Ἀρχὴν μὲν γὰρ τὸν μονογενῆ λέγουσιν, ὃν καὶ Θεὸν προσαγορεύεσθαι, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς ἄντικρυς Θεὸν αὐτὸν δηλοῖ λέγων, ὁ μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. *Excerpt. Theod.*, n. VI. Cl. Alex., Opp., p. 968.

3. Ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, ἐν μὲν τῇ κτίσει πρωτότοκος ἐστιν Ἰησοῦς· ἐν δὲ πληρώματι, μονογενής, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. VII, p. 969.

4. Διὰ τοῦτο δύναμει τὸν Σωτῆρα δεδημιουργηκέναι φάσκουσι. S. Iren., lib. I, c. IV, n 5.

5. Hic enim operabatur similitudines tales fieri, ad imitationem eorum quæ sunt sursùm, quemadmodùm dicunt : Demiurgus autem perficiebat fabricationem conditionis. *Ibid.*, l. III, c. XI, n. 2. Conf. cum l. I, c. V, n. 1.

célèbres disciples de Valentin, prétendait bien que ce qui est supérieur au monde visible n'a point été fait par le Verbe, et existait même avant sa production ; mais il reconnaissait que le monde avait été fait par lui, non immédiatement, mais par l'intermédiaire du Démiurge, qui agissait comme son ministre [1]. Il élevait tant la dignité de Jésus, qu'il prétendait que le monde n'était que comme son soulier, que le Démiurge représenté par Jean-Baptiste se reconnaissait indigne de délier [2]. Héracléon citait beaucoup l'ancien ouvrage intitulé : *la Prédication de Pierre,* livre apocryphe composé peut-être par Basilide, où le Christ était appelé « *la loi et* « *le Verbe,* » et où il était écrit que « Dieu a fait toutes choses « par le Verbe de sa vertu, » c'est-à-dire, selon le sens mystique, par le Fils [3]. Quelque singulières que soient ces conceptions, il en résulte que les gnostiques chrétiens avaient une idée très-élevée de la nature divine du Sauveur.

III. Ce que disent d'eux les anciens Pères qui considèrent leur doctrine d'une manière générale, n'est pas moins frappant. Ils distinguent souvent, par rapport à la personne de Jésus-Christ, deux sortes d'hérétiques : ceux qui niaient son humanité et n'admettaient que sa divinité, et ceux qui, supprimant sa divinité, n'admettaient que son humanité [4]. Outre les dokètes, ils comptaient parmi les premiers Valentin et d'autres gnostiques [5]. Les mêmes docteurs nous apprennent que le motif qui engageait ces sectaires à nier l'humanité

1. Ap. Orig. *in Joann.*, t. II, 8. V. le livre VIe de cette Histoire, c. IX.

2. *Ibid.*, t. VI, n. 23.

3. Clem. Alex., *Strom.*, lib. I, n. XXIX. Ὅς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ, τῆς γνωστικῆς γραφῆς, τουτέστι, τοῦ Υἱοῦ. *Ibid.*, l. VI, n. V, p. 759.

4. Οἱ ἀναιροῦντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι, οἵ τε τούτοις ἐνάντιοι, καὶ τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράψαντες, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡς ἅγιον.... ὁμολογήσαντες. Orig. *in Joann.*, t. X, n. 4. V. et. S. Iren., l. V, c. I, n. 2 et 3. Novat., *de Trin.*, c. XVIII.

5. Agnoscunt (Valentiniani) hominem Deo mixtum, et negant hominem. Tert., *de Carn. Chr.*, c. XV. Καὶ γὰρ κἀκεῖνοι, ἤτοι ψιλὸν ἄνθρωπον ὁμολογοῦσι πεφυκέναι τὸν Χριστὸν εἰς τὸν βίον τῆς θεότητος αὐτοῦ τὸ τάλαντον ἀρνούμενοι· ἤτοι, τὸν Θεὸν ὁμολογοῦντες, ἀναίρονται πάλιν τὸν ἄνθρωπον... Οἷον ὥσπερ Μαρκίων, καὶ Οὐαλεντῖνος καὶ οἱ γνωστικοί, κ. τ. λ. S. Hipp., *de Dist. talent.* fragm. Opp., t. I, p. 281.

de Jésus-Christ était la crainte qu'ils avaient qu'une naissance humaine « n'anéantit en lui l'éclat et la puissance du nom divin, et que la majesté du Fils de Dieu ne s'épuisât dans cet abîme d'abjection [1]. »

Aussi les raisonnements des docteurs orthodoxes contre ces gnostiques se réduisent-ils à établir la vérité de la nature humaine en Jésus-Christ, et à montrer que sa naissance et sa vie ne sont pas indignes de Dieu. « Traitons, dit Tertul-« lien en ouvrant son livre *De la chair du Christ*, de la « substance corporelle du Seigneur; car on est d'accord sur « sa substance spirituelle et divine [2]. » L'argnmentation qu'il fait ensuite contre les Marcionites qui niaient la naissance de Jésus-Christ, quoiqu'ils admissent sa passion, se résume en ces termes : « Ou une naissance temporelle est impossible à Dieu, ou elle ne lui convient pas. Mais rien n'est impossible à Dieu que ce qu'il ne veut pas... Or pourquoi n'aurait-il pas voulu naître? Certes il ne courait pas péril de perdre son état essentiel. Marcion prétend que cela est indigne de Dieu; nous répliquerons par les paroles où l'Apôtre exalte la *folie de Dieu*, et nous ajouterons qu'il n'y a rien de plus insensé en ce sens que de croire en un Dieu né. D'ailleurs, n'y a-t-il pas d'autres choses insensées en Jésus-Christ? Tout ce qui a rapport aux ignominies et aux souffrances de Dieu ne l'est-il pas, à moins que l'on ne dise qu'un Dieu crucifié est sagesse? Qu'y a-t-il de plus indigne de Dieu de naître, ou de mourir? de prendre une chair, ou de porter une croix [3]? »

1. Ne decoqnerent in illo divini nominis potestatem. Nov., *de Trin.*, c. XVIII. Ils disaient, d'après Tertullien : Ergò Dei Filius in tantùm humilitatis exhaustus? *De Carn. chr.*, c. XV.

2. Examinemus corporalem substantiam Domini : de spiritali enim certum est. *Ibid.*, c. I.

3. Necesse est, quatenùs hoc putas arbitrio tuo licuisse, ut aut impossibilem, aut inconvenientem Deo existimaveris nativitatem. Sed Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. An ergò noluerit nasci... consideremus. — Non potes dicere : ne si natus fuisset, et hominem verè induisset, Deus esse desisset... Periculum enim statûs sui Deo nullum est. *Ibid.*, c. IV. — Circumspice, Marcion, *Stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia*. Quære ergò de quibus

Tertullien, dans le même ouvrage, raisonnant spécialement contre les Valentiniens, qui admettaient que Jésus-Christ avait une chair réelle, mais non humaine, soutenait qu'ils ne pouvaient nier qu'à Jésus-Christ ne pussent être appliquées les paroles de l'Évangile de saint Jean : *Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit.* « Or, poursuit-il, Jésus-Christ étant né de l'esprit de Dieu « et Dieu étant Esprit, il est lui-même Dieu né de Dieu ; et « par la même raison il est homme engendré dans la chair « d'une chair humaine [1]. » Enfin réfutant ailleurs les dokètes, qui n'admettaient que l'apparence de la chair dans le Sauveur, il dit : « Si Jésus-Christ n'a pas une chair véritable, il n'est pas non plus véritablement Dieu. Il trompait « les hommes sur ce qu'il était ; il se disait chair et il n'était « pas chair, homme et il n'était pas homme ; par conséquent « il était Dieu et il ne l'était pas. Car pourquoi s'il n'a eu « qu'un fantôme de chair, n'aurait-il pas eu seulement un « fantôme de divinité ? Et comment pourrai-je croire à ce « qu'il me dit de sa nature intérieure et invisible, puisqu'il « est réellement dépouillé de la nature extérieure que nous « apercevons [2] ? » Saint Irénée avait fait le même raisonnement en d'autres termes. Or ces raisonnements supposent évidemment que les gnostiques ne reconnaissaient pas seulement en Jésus-Christ une nature supérieure, mais une nature vraiment divine.

dixerit. Et si te præsumpseris invenisse, non erit tàm stultum, quàm credere in Deum natum, c. v. — Sunt planè et alia tàm stulta, quæ pertinent ad contumelias et passiones Dei : aut prudentiam dicant Deum crucifixum. Aufer hoc quoque, Marcion, imò hoc potius. Quid enim indignius Deo, quid magis erubescendum, nasci an mori ? carnem gestare, an crucem ? etc., c. vi.

1. Ità, cùm ipse sit de Spiritu Dei, et spiritus Deus est, et Deus ex Deo natus ipse est, et ex carne hominis homo in carne generatus. *Ibid.*, c. xvii.

2. Non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur ; caro nec caro, homo nec homo : proindè Deus Christus, nec Deus. Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit ? An credam ei de interiore substantià, qui sit de exteriore frustratus ? etc. *Adv. Marc.*, l. III, c. viii. V. et. S. Iren., l. V, c. 1, n. 2.

CHAPITRE III.

Idées que les sectes gnostiques se faisaient de la nature divine de Jésus-Christ. — Différences de ces conceptions d'avec la doctrine catholique. — On aperçoit néanmoins cette doctrine à travers ces systèmes. — L'Église primitive a constamment repoussé ce qui, dans les émanations gnostiques, impliquait la *temporalité*, la dégénération, la séparation substantielle. — La nécessité d'établir contre ces erreurs la réalité de la nature humaine en Jésus-Christ a fourni à ses docteurs l'occasion de proclamer parallèlement celle de sa nature divine.

I. Après les témoignages que nous venons de produire, il serait téméraire d'affirmer qu'aucune des sectes dont nous avons fait mention n'avait une croyance saine sur la nature divine du Sauveur ; mais il ne le serait pas moins de soutenir que la plupart des gnostiques chrétiens avaient sur ce point une doctrine entièrement orthodoxe ; et quelque haute que paraisse l'idée qu'ils se faisaient de la personne de Jésus-Christ, nous ne pouvons admettre, comme l'ont fait quelques défenseurs de la consubstantialité du Verbe, que cette idée fût parfaitement pure. Il nous semble qu'on peut s'en convaincre en ne considérant même que les principes généraux de la Gnôse.

Au sommet de toute réalité, les gnostiques plaçaient le βυθός l'abîme de l'être, l'être innomable, indéterminé, auquel ils donnaient des noms divers. Cet être a syzygiquement avec lui sa pensée, qu'ils appellent l'Ἔννοια, ou le plus souvent encore Σιγή, pour faire entendre que c'est une pensée non exprimée, ou que le premier état de l'être divin est un état de silence, d'inactivité. Cet état, à leur sens, avait duré pendant une infinité de siècles [1]. Du principe suprême et de sa syzygie émanent aussi syzygiquement des éons qui à leur tour et de la même manière deviennent le principe d'autres éons plus ou moins nombreux et diversement nommés. Les premiers et les principaux sont le *Fils unique* et la *vérité*, puis le *Verbe* et la *vie*, l'*homme* et l'*Église*. Il est à remar-

1. Ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν (βυθὸν) ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι. S. Iren., l. I, c. 1, n. 1.

quer que, dans toutes les théogonies, le *Verbe* ne procède pas immédiatement du βυθός, mais du *Fils unique* et de la *vérité*, ou même de l'*homme* et de l'*Église*. Des savants ont cru pouvoir soutenir que ces divers éons étaient moins des émanations successives de l'être primitif et des êtres réels, que des formes sous lesquelles sont représentées les diverses actions de cet être. Il est possible que ce fût la première pensée de Valentin : mais les nécessités impérieuses du système ont entraîné ses disciples à admettre que ces éons étaient des existences réelles dans lesquelles l'être s'amoindrissait de plus en plus. Car, comme le but de sa théorie était d'expliquer la formation du monde matériel et l'introduction du mal, et qu'il se proposait d'arriver à ce résultat par la dégénération de l'être au moyen d'émanations successives, il ne se pouvait pas que la dernière émanation fût absolument semblable aux premières, et fût aussi parfaite qu'elles. C'est là ce qui explique et la possibilité et la nature des égarements de la σοφία dans le système valentinien. Dans tous les systèmes gnostiques, Jésus-Christ n'avait ou qu'un corps fantastique ou qu'une chair sidérale, ou du moins une chair produite en dehors du corps de Marie, et on y distinguait *Jésus* du *Christ*, ou le *Jésus* homme du *Sauveur*, du *Jésus* ou du *Christ* céleste, auquel il n'était que temporairement uni. Enfin, il faut se souvenir que les gnostiques donnaient le nom de dieu, non-seulement aux *éons*, mais même au *Démiurge*, qu'ils séparaient si profondément du Dieu véritable.

II. Ces différences d'avec la foi catholique sont capitales. Néanmoins, il est facile d'apercevoir à travers ces systèmes bizarres et variés la doctrine actuelle de l'Église et d'y trouver des indices bien frappants de l'antiquité de cette doctrine. En effet, ces différences tiennent toutes, au fond, à la fausse idée que ces sectaires se faisaient de la nature divine, et au mépris qu'ils affectaient pour tout ce qui est matériel. C'est parce qu'ils croyaient que la nature divine n'était pas parfaitement simple, qu'ils admettaient qu'un changement

s'était opéré dans son état primitif d'indétermination et de silence, et qu'ils distinguaient des émanations divines successives et successivement inférieures les unes aux autres. D'un autre côté, parce qu'ils regardaient la matière comme mauvaise, ils ne pouvaient croire qu'un éon suprême se fût invariablement uni à une nature finie et matérielle. Que si l'on supprime ces deux vues systématiques, d'ailleurs si manifestement étrangères au christianisme, et qu'on y substitue les doctrines si incontestables dans l'Église primitive, de la simplicité immuable de l'Être divin et de la bonté naturelle de la matière, on verra la doctrine catholique sur la divinité de Jésus-Christ ressortir clairement des plus hardis enseignements de la Gnôse. L'Être divin étant parfaitement simple et immuable, il ne peut en rien dégénérer de lui-même, et son état primitif essentiel ne peut subir aucune modification nouvelle. Si donc de son sein émanent des êtres distincts de lui, ces êtres en émanent éternellement, et en sont inséparables : ils possèdent essentiellement la même nature, et au moins sous ce rapport ils sont égaux à leur principe et les uns aux autres. Car évidemment un être immuable ne peut devenir ce qu'il n'était pas, ni dans ses développements internes dégénérer jamais de lui-même. Cette loi de la perpétuelle identité de l'Être divin qui rend impossibles des communications de moins en moins parfaites de sa nature, exclut aussi cette multitude d'émanations que chaque secte augmentait ou réduisait à son gré, et nous ramène à ces trois noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit qu'elles avaient puisés dans le christianisme primitif et qu'elles avaient conservés elles-mêmes [1]. Enfin, la matière et en particulier la chair de l'homme avec sa génération étant l'œuvre de Dieu, il ne saurait être indigne de l'Éon suprême de s'unir même dès sa conception à une chair humaine, surtout formée d'une manière miraculeuse, et de persévérer immuablement dans cette union; et il n'est plus besoin de recourir,

1. V. le livre IV[e] de cette Histoire, c. XI.

pour exprimer l'union du Christ avec l'humanité, à des conceptions étranges et mensongères.

III. Si ces considérations, qui nous découvrent la doctrine catholique sous les altérations que les gnostiques lui avaient fait subir, ne paraissent pas décisives, on reconnaîtra du moins que le gnosticisme a été singulièrement utile à la cause de l'Église sur la divinité de Jésus-Christ, en ce qu'il a fourni aux docteurs orthodoxes l'occasion de manifester clairement et sous ses divers aspects cette auguste Vérité.

D'abord, l'Église n'a jamais admis l'ἔννοια, la χάρις ou la σιγή de la Gnôse, comme la compagne inséparable, ou la forme, l'état primitif de l'Être divin; au contraire, elle a soutenu constamment que le *Verbe* divin procédait immédiatement et par là même éternellement du Père, sans être précédé par aucun silence, ou par aucun état dans lequel il ne fût pas. De là cette belle parole de saint Ignace, que « Jésus-Christ est le Verbe éternel de Dieu qui ne procède pas « du silence [1], » et qui par conséquent toujours parlé existe toujours; et cet admirable raisonnement de saint Irénée, alors que, repoussant la comparaison absolue que les gnostiques faisaient entre la parole divine et la parole humaine, il disait que « Dieu, étant tout raison et tout intelligence, « n'a rien en lui ni d'antérieur ni de postérieur; qu'il est « immuable, et que l'émission de la parole postérieure au « silence ne peut avoir lieu en lui [2]. »

Secondement, l'Église a toujours repoussé la distinction imaginée dans ces divers systèmes, entre *le Fils unique*, *la Vérité*, *le Verbe*, *la Vie*, *le Sauveur*, *le Christ*, *le Jésus céleste*; et elle a constamment enseigné que c'était le même être individuel, la même personne qui était revêtue de divers noms selon les divers aspects sous lesquels on l'envi-

1. Ὃς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. *Ad Magnes.*, n. VIII.

2. In eo autem qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos cùm sit, quemadmodùm prædiximus, et nec aliud antiquius, nec posterius, aut aliud alterius habente in se, sed toto æquali et simili et uno perseverante, jàm non talis hujus ordinationis sequitur emissio. S. Iren., l. II, c. XIII, n. 8.

sageait. C'est ce qui faisait dire à Clément d'Alexandrie, après avoir exposé la doctrine de Théodote, dans un passage que nous avons rapporté ci-dessus, et dans lequel il semble ne pas assez identifier *le Verbe* avec *le Fils unique* : « Pour « nous, nous disons que le Dieu Verbe est identiquement, « en Dieu et dans la création, celui qui est dans le sein du « Père, qui est indivisible, inséparable, un seul Dieu. Tout « a été fait par lui, c'est-à-dire par la vertu immédiate du « Verbe. Il est le Sauveur qui a découvert le sein du Père ; le « *Fils unique* dans l'identité, avec lequel le Sauveur produit « d'une manière inséparable la lumière de l'Église [1]. » Du reste, pour distinguer, comme le faisaient les Valentiniens, le Fils unique du Verbe, de la Vérité, de la Vie, il faut dénaturer par des interprétations déraisonnables l'Évangile de saint Jean, ainsi que le fait voir en passant saint Irénée [2]. Et d'un autre côté, si l'on n'admet pas ces distinctions personnelles, reste que le Sauveur soit une personne distincte du Père, puisqu'il est seul Fils, seul Verbe, et qu'il soit un Dieu unique avec lui, égal à lui, puisqu'il est *son Fils unique*, et que, d'après la doctrine commune des gnostiques, le *Fils unique* est égal au Père et en embrasse l'immensité.

Troisièmement, l'Église a constamment repoussé et condamné dans les gnostiques toutes les émanations soit du βυθός, soit du *Fils unique*, qui tendaient à produire une séparation réelle entre les éons. A cause de cela, la προβολή de Valentin, qui était regardée par les catholiques comme une sorte de projection d'un éon hors de celui dont il émane, a toujours été en horreur [3]. C'est ce qui fait que Tertullien, se servant de ce terme dans son traité contre Praxéas,

1. Ἡμεῖς δέ, τὸν ἐν ταυτότητι Λόγον Θεὸν ἐν Θεῷ φαμέν, ὃς καὶ εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς εἶναι λεγεται, ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἷς Θεός. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, κατὰ τὴν προσεχῆ ἐνέργειαν τοῦ ἐν ταυτότητι Λόγου, τάτε πνευματικὰ καὶ νοητὰ καὶ αἰσθητά. Οὗτος τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς ἐξηγήσατο ὁ Σωτήρ, κ. τ. λ. *Excerpt. Theod.*, n. VIII.

2. S. Iren., l. I, c. IX, n. 1, 2, 3.

3. Verbi quidem emissionem ab hominum affectione accipientes... V. Iren., l. II, c. XIII, n. 8. V. et Orig., *de Princ.*, l. I, c. II, n. 6.

s'en excuse et montre la différence qui existe entre la manière dont il conçoit la *prolation du Verbe* et celle dont la concevait Valentin [1]. C'est par le même motif que le martyr Pamphile, dans son apologie d'Origène, repousse avec indignation l'accusation portée contre son maître de favoriser le même système [2]. Plus tard, Arius se défendait d'admettre une émission du Verbe dans le sens de Valentin, et reconnaissait que saint Alexandre la repoussait comme lui [3]. Cette horreur universelle de l'Église des premiers siècles pour la προβολή du gnosticisme est une démonstration éclatante du fait de sa croyance en l'inséparabilité du Verbe divin, d'avec le Père, tout comme la répulsion qu'elle avait pour la distinction imaginée entre le *Fils unique* et le *Verbe*, et pour l'existence de la σιγή ou d'un état primitif en Dieu d'indétermination et de silence, est un témoignage frappant de sa foi en la coégalité et en la coéternité du Père et du Fils.

IV. Enfin l'Église primitive, qui a toujours regardé la matière comme l'œuvre du Dieu bon, a repoussé avec la même unanimité toutes ces unions imparfaites, temporaires de l'Éon céleste avec une chair fantastique ou réelle, imaginées par les dokètes ou par les gnostiques. En combattant ces erreurs, les docteurs de l'Église primitive ont été amenés à établir parallèlement à la vérité de la nature humaine du Sauveur la réalité de sa nature divine; et de cette controverse résulte la conclusion que la nature divine est aussi réelle en Jésus-Christ que sa nature humaine; qu'il est de Dieu, quant à sa divinité, comme il est de Marie quant à son humanité, ou, en d'autres termes, qu'il est consubstantiel à son Père dans sa nature divine, comme il l'est à sa mère dans sa chair. C'est ce qu'on voit dans saint Ignace, dans saint Irénée, dans Méliton, dans Tertullien, dans saint Hippolyte; en un mot,

1. Tert., *Adv. Prax.*, c. VIII.
2. Quòd non per prolationem natum dicat esse Filium Dei secundùm Valentini impietatem. *Apol. pro Orig.*, c. V, Resp. ad Sec. crim.
3. V. Arii Epist. ad Alex. Ap. Athan., *de Synod.*, n. 16.

dans tous les anciens docteurs qui ont écrit contre le dokétisme, et dont nous rapporterons les passages lorsque nous traiterons directement de la consubstantialité du Verbe. Par suite des mêmes nécessités polémiques et des mêmes convictions, ces docteurs se sont attachés à indiquer parallèlement ce qui, dans la vie de Jésus-Christ, lui convenait en tant qu'homme, et ce qui lui convient en tant que Dieu, et à rapporter les preuves qu'il a données de l'une et de l'autre de ses deux natures. Pour le moment, nous nous contenterons de citer un passage de Tertullien qui embrasse le double ordre de considérations que nous venons d'indiquer. « Dieu, ô « Marcion, dit-il, ne peut être appelé homme, s'il n'a une « chair réelle, ni Fils de l'homme, à moins qu'il ne soit fils « de quelqu'un qui soit homme; de même qu'on ne pourrait « l'appeler Dieu sans l'Esprit ou la substance de Dieu, ni Fils « de Dieu sans Dieu le Père. Ainsi, la distinction de ces deux « substances nous fait connaître un individu qui est homme « et Dieu : né selon une nature, incréé selon l'autre; faible « d'un côté, tout-puissant de l'autre; mourant sous un rap- « port, et sous l'autre toujours vivant. Cette propriété des « deux conditions divine et humaine est fondée sur une égale « réalité des deux natures, sur une égale certitude de l'exis- « tence de l'Esprit et de la chair. Ses vertus, ses miracles « ont montré en lui l'Esprit de Dieu; ses souffrances, la chair « de l'homme. Si les miracles ne sont pas sans l'Esprit, les « souffrances ne sont pas non plus sans la chair. Si la chair « n'est qu'imaginaire malgré ses souffrances, l'Esprit n'exis- « tera pas malgré les miracles. » Un théologien catholique de nos jours ne saurait parler avec plus d'exactitude ni raisonner avec plus de force. Et rien n'est beau, même littérairement, comme les paroles par lesquelles Tertullien termine ces raisonnements. « Pourquoi réduire Jésus-Christ de « moitié par un mensonge? Il est vérité en tout ce qu'il « est [1]. »

1. Aliter non diceretur homo Christus, sine carne; nec hominis filius, sine aliquo parente homine : sicut nec Deus sine Spiritu Dei; nec Dei Filius sine Deo

C'est ainsi que le gnosticisme, qui tient une si grande place dans l'histoire du second siècle, devient une preuve éclatante de la perpétuité de la doctrine catholique, et qu'il a fourni à l'Église primitive l'occasion de manifester d'une manière expresse sa foi sur la coéternité, la coégalité, l'inséparabilité et la consubstantialité du Verbe divin avec son Père.

CHAPITRE IV.

Des sectes qui ont nié directement l'existence de la nature divine en Jésus-Christ. — Sectes juives. L'Ébionisme. Ses diverses formes. — Sectes grecques. Théodote de Byzance. Artémas. Les Aloges. Caractères généraux de ces sectes. Leurs arguments contre la divinité de Jésus-Christ. — En quoi le Sabellianisme s'accorde avec l'Artémonisme. Paul de Samosate, disciple et fauteur de la doctrine d'Artémas.

I. Alors que le gnosticisme jetait un si grand éclat dans le monde, dans un petit coin de la Palestine se formait une secte plus judaïque que chrétienne, dont le chef n'est pas même certainement connu, et qui ne se répandit pas en dehors de la Syrie. Les Ébionites, ainsi nommés, soit parce qu'ils avaient pour chef un certain Ébion, soit à cause des basses idées qu'ils se faisaient de la Personne du Sauveur, regardaient Jésus-Christ comme un pur homme, et rejetaient même sa conception miraculeuse[1]. Quelques-uns de ces sectaires admettaient cependant, au moins au temps d'Origène, la virginité de la mère de Jésus[2]. Mais c'est là probablement une déviation du système primitif.

Patre. Ita utriusque substantiæ census, hominem et Deum exhibuit : hinc natum, indè non natum ; hinc carneum, indè spiritalem ; hinc infirmum, indè præfortem ; hinc morientem, indè viventem. Quæ proprietas conditionum, divinæ et humanæ, æquâ utiquè naturæ utriusque veritate dispuncta est eadem fide, et spiritûs et carnis : Virtutes Spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt. Si virtutes non sine spiritu, perindè et passiones non sine carne. Si caro cum passionibus ficta, et spiritus ergò cum virtutibus falsus. Quid dimidias mendacio Christum ? Totus veritas fuit. *De Carn. chr.*, c. v.

1. V. S. Iren., l. III, c. XXI, n. 1. Tertull., *de Carn. Chr.*, c. XIV. Orig., *de Princ.*, l. IV, n. 22, et *C. Cels.*, l. II, n. 1. Eus., *Hist. eccl.*, l. III, c. XXVII.

2. Orig. c. *Cels.*, l. V, n. 61. Euseb. suprà.

Quoi qu'il en soit, même sous le rapport de la Personne du Sauveur, l'ébionisme ne conserva pas longtemps sa première forme, du moins dans la généralité de ses adeptes. Outre le témoignage direct de saint Épiphane [1], on peut en juger sûrement par les ouvrages qui nous restent sous le nom d'*Homélies clémentines*, de *Récognitions de saint Clément*. Ce n'est pas que nous ignorions qu'un savant défenseur de la divinité de Jésus-Christ a attribué ces ouvrages à un Nazaréen [2]. Mais en cela D. Maran a manifestement obéi à une pensée systématique. Rien dans ces livres n'indique la doctrine des Nazaréens; tout y respire un ébionisme mêlé de vues gnostiques. L'auteur n'y parle jamais que de saint Pierre et de saint Jacques; il ne cite jamais saint Paul, et s'il fait allusion à ses épîtres, c'est pour le blâmer [3]. Il admet les théories gnostiques sur les syzygies, et une espèce de dualisme remarqué déjà par saint Épiphane dans les Ébionites [4]. Il enseigne comme une chose constante que les anciennes Écritures ont été falsifiées, qu'il y a dans ces saints livres du faux et du vrai, et il s'attache à y trouver des oppositions [5]. Comme les Ébionites, il ne reconnaît de vrais prophètes qu'Adam, les patriarches, Moïse et Jésus. Il méprise tous les autres. Il condamne avec ces sectaires les sacrifices; il nie la nécessité de la foi pour être sauvé. Il attache enfin, comme ils le faisaient, la plus grande importance aux ablutions [6].

D. Maran a cru voir aussi, dans ces ouvrages, une foi assez claire et assez exacte de la divinité de Jésus-Christ. Cette opinion n'est pas mieux fondée que celle que nous venons de combattre. Jamais, contre l'usage constant de l'É-

1. Hær. xxx.
2. D. Maran, *Divinit. D. N. Jesu Christi*, l. II, c. VII.
3. Conférez *Epist. Pet. ad Jac.*, n. II, cum *Gal.* II, 11, 12.
4. V. lib. III, *Recogn.*, n. LV, LIX, LXI, et *hom.* II, n. XV, XVI. V. et. *Recogn.*, l. I, n. XXIV, et *hom.* II, n. XLI, *hom.* III, n. XVI, *hom.* VII, n. III, *hom.* XV, n. VII.
5. *Hom.* II, n. XXXVIII, XXXIX, XL, LI, *hom.* III, n. XLVII, L, *hom.* XVIII, n. XX.
6. *Hom.* II, n. LI, *hom.* III, n. XLV, *hom.* VIII, n. VI, VII, *hom.* XI, n. XXIX, et passim.

glise et des écrivains ecclésiastiques, l'auteur de ces livres ne donne à Jésus-Christ le nom de Dieu. Il va même jusqu'à soutenir que l'*Emmanuel* d'Isaïe et aussi que l'*ange de Dieu* qui a apparu à Jacob sont appelés Dieu quoiqu'ils ne le soient pas, et dans le même sens selon lequel Moïse est appelé le Dieu de Pharaon. Ce sont là, à son sens, des choses fausses renfermées dans les Écritures, que le Christ nous a appris à discerner [1]. Aussi le Christ ne s'est-il dit jamais Dieu; et s'il est vrai qu'il soit de Dieu, il ne faut pas en conclure qu'il soit Dieu, car il ne nous l'a pas appris. Du reste, le Père étant inengendré et le Fils engendré, le Fils, qui n'est pas en tout le même que le Père, ne saurait avoir les mêmes appellations que lui. Il ne faut pas non plus conclure que le Fils doive être appelé Dieu, de ce que ce qui est engendré est de même nature que ce qui engendre. Car les âmes des hommes procédant de Dieu sont de même substance que lui; elles ne sont néanmoins pas des dieux. Et si vous dites qu'elles sont Dieu, qu'y aura-t-il de si grand pour Jésus-Christ d'être appelé Dieu? Il n'aura que ce qu'ont tous les autres [2]. Cet écrivain se montre encore ébionite par d'autres endroits; il semble même supposer à Jésus-Christ une naissance naturelle [3]; il réduit tout le but de sa venue à l'enseignement de la vérité; il paraît ignorer sa vertu libératrice, et la mort du Sauveur est à ses yeux un événement fortuit.

Mais, s'il ne regarde pas Jésus-Christ comme Dieu, il est bien loin de ne le regarder que comme un homme. En lui est un être bien supérieur à tous les autres. Il est le grand prophète qui, dans tous les siècles, a enseigné au monde la vraie religion. C'est lui qui a parlé dans Adam, dans les pa-

1. Hom. XVI, n. XIV.

2. Οὔτε αὐτὸν Θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν. *Ibid.*, n. XV. — Καὶ ὁ Σίμων ἀπεκρίνατο· οὐ δοκεῖ σοι οὖν τὸν ἀπὸ Θεοῦ Θεὸν εἶναι; καὶ ὁ Πέτρος ἔφη· πῶς τοῦτο εἶναι δύναται φράσον ἡμῖν, κ. τ. λ. *Ibid.* — Ὁ μὴ κατὰ πάντα τὸ αὐτὸ ὤν τινι, τὰς αὐτὰς αὐτῷ πάσας ἔχειν προσωνυμίας οὐ δύναται. — Τὸ δὲ γεννητὸν ὄντα αὐτὸν λέγεσθαι οὐ δύναται, οὐδ' ἂν τῆς αὐτῆς οὐσίας ὁ γεγεννημένος τῷ γεγεννηκότι, κ. τ. λ., n. XVI.

3. Hom. III, n. XVII.

triarches, dans Moïse, et qui est enfin venu pour rétablir dans sa pureté la religion primitive, altérée quelque temps après ce législateur[1]. Dès le commencement de son ouvrage, il l'appelle *le Fils de Dieu*[2], et sans cesse, par opposition à Simon, le vrai Christ, *celui qui subsiste*, c'est-à-dire l'immuable, l'incorruptible[3]. C'est parce que les Juifs ne le regardaient que comme le Fils de David, que Jésus-Christ a dit que *personne ne connaît le Père que le Fils, et personne ne connaît le Fils que le Père*[4]. Lui seul révèle à qui il lui plaît le Père et le Fils, parce qu'il est Fils depuis le commencement, et c'est à cause de cela qu'Adam, Hénoch, Noë et les autres patriarches n'ont pas pu ne pas le connaître[5]. Il a disposé le ciel et la terre[6]. Personne ne peut voir la figure incorporelle du Père et la sienne; mais lui voit le Père immuablement[7]. Enfin, il connaît toutes choses, même les pensées de tous, et il est impeccable[8]. Nous avons vu ailleurs que, dans ces ouvrages, le baptême est administré sous l'*invocation trois fois bienheureuse*, et que la formule de doxologie directe au Père, au Fils et au Saint-Esprit y est employée.

Il résulte, de l'ensemble de ces passages, que les Ébionites les plus célèbres se représentaient le Christ comme un être supérieur émané ou créé de Dieu dès le commencement des

1. Ou plutôt, il croit que le Christ, le vrai prophète a existé en Adam, qu'il est faux par cela même qu'Adam ait péché; v. hom. III, n. XVII à XXVIII, et hom. VIII, n. X; nouvelle preuve que l'auteur des *Clémentines* était un *Ébionite*, ou plutôt un *Elcésaïte*.

2. Ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱός. Hom. I, n. VII.

3. Ὁ ἑστὼς Υἱός. Hom. XVIII, n. VI. Ἐνίοτε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν (Σίμων) αἰνισσόμενος, ἑστῶτα προσαγορεύει· ταύτῃ δὲ προσηγορίᾳ κέχρηται, ὡς δὲ στησόμενος ἀεί, καὶ αἰτίαν φθορᾶς... οὐκ ἔχων. Hom. II, n. XXII.

4. Πρῶτον μὲν γὰρ δύναται ὁ Λόγος εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους, τοὺς Πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν Υἱὸν ὄντα, καὶ Υἱὸν Θεοῦ μὴ ἐγνωκέναι. Hom. XVIII, n. XIII.

5. Ὁ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς ὢν Υἱὸς μόνος ὡρίσθη, ἵνα οἷς βούλεται ἀποκαλύψῃ, κ. τ. λ. *Ibid.*

6. Υἱοῦ ἐστὶν τοῦ οὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσαντος, τὸ ᾧ βούλεται ἀποκαλύπτειν, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. VI.

7. Τὸ γὰρ ἀτρέπτως Πατέρα ἰδεῖν, Υἱοῦ μόνου ἐστιν. Hom. XVII, n. XVI.

8. Ὁ πάντα πάντοτε εἰδώς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας. Hom. III, n. XI

temps, associé à lui dans la formation des choses, et manifesté d'abord aux hommes pour y établir ou y conserver la religion véritable, que plus tard il est venu rétablir dans toute sa pureté. Il y a bien loin de là à l'ébionisme primitif et au socinianisme moderne.

II. Jusqu'ici nous ne voyons que des Juifs qui aient contesté la divinité de Jésus-Christ. Vers la fin du second siècle, cette erreur apparut chez les gentils. Le premier qui l'enseigna est Théodote de Byzance. Corroyeur de profession, mais non sans culture intellectuelle, il avait renié Jésus-Christ pendant la persécution ; puis, pour se défendre contre les reproches dont son apostasie était l'objet, il dit qu'il n'avait renié qu'un homme. Il reconnaissait la maternité virginale de Marie [1].

Artémon ou Artémas, duquel on ne sait rien de particulier, enseignait, peu de temps après, la même doctrine que Théodote [2]. Des chrétiens de Lydie, ayant été conduits, par leur zèle aveugle contre le montanisme, à rejeter l'Apocalypse et l'Évangile de saint Jean, paraissent avoir aussi méconnu la divinité ou l'existence personnelle du Verbe, et c'est sans doute ce qui leur a fait donner le nom d'*Aloges* par saint Épiphane [3].

Le caractère général des disciples de Théodote de Byzance et d'Artémas mérite d'être signalé ici. Nous apprenons d'un ancien auteur que ce caractère consistait moins à subordonner leurs lumières à l'autorité de la révélation, qu'à soumettre la révélation même à leurs lumières naturelles « Ils « s'appliquent moins, dit-il, à rechercher le sens véritable « des Écritures, qu'à trouver la forme des syllogismes qu'ils « doivent employer pour établir leur impiété [4]. » Aussi rejetaient-ils bardiment la règle publique de la foi, et alté-

1. V. Euseb., *Hist. eccl.*, lib. V, n. XXVIII. Tert., *de Præscr. hær.*, app., c. 53.

2. Euseb. *ubi suprà.*

3. S. Epiph. *Hæres.* LI, n. III.

4. Οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι Γραφαί, ζητοῦντες, ἀλλ' ὁποῖον σχῆμα συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος εὑρεθῇ σύστασιν, φιλοπόνως ἀσκοῦντες, κ. τ. λ. Ap. Eus., *ibid.*

raient-ils à leur gré les Écritures. Ces altérations étaient si grandes, que les exemplaires des disciples ne s'accordaient ni entre eux ni avec ceux des maîtres[1]. Quelques-uns avaient poussé la licence jusqu'à rejeter la loi et les prophètes[2]; c'est-à-dire qu'ils étaient de vrais rationalistes.

Malgré le peu de respect qu'ils professaient pour les saints livres, il ne faut pas croire néanmoins qu'ils ne se servissent pas de ceux qu'ils reconnaissaient, pour étayer leur erreur Ils prétendaient que Jésus-Christ devait son nom et son titre de Fils de Dieu à sa conception miraculeuse, et que c'est là ce que l'ange avait annoncé à Marie, en lui disant que *le saint* qui naîtrait d'elle serait appelé le Fils de Dieu[3]. Ils soutenaient que les divers passages de saint Jean où la préexistence du Fils est littéralement enseignée, devaient être entendus dans ce sens, que son existence future, comme Fils de Dieu ou comme Dieu, était prévue et prédestinée de Dieu[4]. Ils ajoutaient qu'admettre la divinité de Jésus-Christ, c'était soutenir que Dieu est mort[5], et que c'était renverser le dogme sacré de l'unité divine. « Car, disaient-ils, si le Père est autre « que le Fils, et si le Père est Dieu et le Fils Dieu aussi, il « n'y a plus un seul Dieu, mais deux dieux, le Père et le « Fils... Au contraire, s'il n'y a qu'un Dieu, le Christ ne « peut être qu'un homme, afin que le Père soit le Dieu unique[6]. » Les modalistes faisaient de leur côté un raisonnement analogue pour établir l'unité de personne dans la Tri-

1. Γραφὰς μὲν θείας ἀφόβως ῥεραδιουργήκασι. Πίστεως δὲ ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι. — Εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἕκαστον τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα, κατὰ πολὺ ἂν εὕροι διαφωνοῦντα, κ. τ. λ. *Ibid.*

2. Ἔνιοι δὲ αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτάς, ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας, κ. τ. λ. *Ibid.*

3. Proponunt enim atque illa prætendunt quæ in Evangelio Lucæ relata sunt: *Spiritus sanctus veniet in te propterea et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei.* Nov., *de Trin.*, c. XIX.

4. Nec prædestinatio ista dicatur, etc. *Ibid.*, c. XXIV.

5. Si Christus Deus, Christus autem mortuus, ergò mortuus est Deus. *Ibid.*, c. XX.

6. Si alter Pater, alter est Filius, Pater autem Deus et Christus Deus: non ergò unus Deus, sed duo dii introducuntur pariter, Pater et Filius. At si unus Deus, consequenter homo Christus, ut meritò Pater sit Deus unus. *Ib.*, c. XXX.

nité, ainsi que nous le verrons dans un des chapitres suivants.

III. L'erreur sabellienne a, en effet, cela de commun avec l'artémonisme, que, dans l'une et dans l'autre, on nie la préexistence personnelle du Fils de Dieu à l'Incarnation. Car les anciens modalistes, tout en reconnaissant que Jésus-Christ était Dieu, qu'en lui était vraiment la nature divine, soutenaient que Dieu n'était devenu Fils que par l'Incarnation; et, de leur côté, les Artémonites prétendaient que c'était sa naissance miraculeuse de Marie qui avait fait Jésus-Christ Fils de Dieu. Les uns et les autres s'accordaient donc à dire qu'avant l'Incarnation, le Fils n'était pas. Cette assertion commune de deux sectes si opposées a donné lieu à des propositions équivoques chez les anciens hérétiques; c'est aussi ce qui a divisé en particulier les savants et les historiens sur le compte de Bérylle de Bostra et de Paul de Samosate, et a fait attribuer au premier l'erreur d'Artémas, et au second celle de Sabellius et de Nestorius. Quant à nous, nous sommes convaincu que l'erreur du premier n'était qu'une forme du modalisme, que celle du second n'était qu'une modification de l'artémonisme.

Ce dernier fait nous paraît résulter d'abord de la célèbre lettre du concile d'Antioche rapportée par Eusèbe. Les évêques de ce concile y disent, entre autres choses, que Paul refuse de confesser avec eux « que Jésus-Christ est descendu « du ciel; qu'il enseignait dans ses écrits que Jésus-Christ « est d'en bas, ou qu'il a une origine terrestre[1]. » Aussi, déclarent-ils dans le cours de cette lettre « qu'il a abjuré le « mystère sacré de la foi pour passer à l'hérésie d'Artémas[2]. » C'est ce qui nous paraît résulter encore de la profession de foi adressée par les Pères de ce concile, ou d'un concile précédent, à Paul de Samosate avant sa déposition, et aussi des fragments qui nous restent du prêtre Malchion, son plus cé-

1. Τὸν μὲν γὰρ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι. — Λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν. — Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. VII, c. xxx.

2. Ἐμπομπεύοντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ ἀρτεμᾷ, κ. τ. λ. *Ibid.*

lèbre adversaire [1]. On y voit que Paul ne voulait pas reconnaître la préexistence de Jésus-Christ à l'Incarnation ; qu'il niait qu'il dût être appelé Dieu par substance et autrement que par une participation de la sagesse divine [2]. Malgré quelques expressions équivoques, si familières à cet hérésiarque que pendant quelque temps il fit illusion à ses juges, on reconnaît aisément que Paul n'admettait pas l'existence personnelle du Verbe et de la Sagesse divine. Cette Sagesse, c'est la raison impersonnelle de Dieu ; ce Verbe, entièrement semblable à la parole humaine, n'est qu'une opération, une efficace divine. Cette Sagesse s'est révélée par le Christ; par lui elle a opéré des miracles. Elle s'est servie de lui comme de son organe. Quant aux souffrances et aux actions ordinaires de Jésus, elles ne doivent nullement être attribuées à Dieu [3].

Enfin, nous trouvons dans Paul de Samosate les mêmes caractères que dans les Artémonites. Confiance plus exagérée encore en lui-même ; mépris de la tradition et des docteurs qui l'avaient précédé ; nul compte des anciens usages qui attestaient la foi publique de l'Église en la divinité de Jésus-Christ. Il supprima, contre la coutume universelle, les hymnes et les psaumes qu'on chantait en l'honneur du Sauveur ; et, comme les Artémonites, il soutenait que prêcher la divinité de Jésus-Christ, c'est croire et professer le dualisme.

1. V. Conc. Labb., tom. I, p. 845 à 850. — Malch. fragm. Ap. Pet. Diac., *de Inc. et grat.*, c. III, et ap. Leont. Byz., *de Sect.*, l. III.

2. Ut non substantiâ sit in ea Filius Dei, sed sapientia per participationem. Malch. ap. Pet. Diac. suprà.

3. Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς, Θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, Θεὸν ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθέντα, καὶ ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκότα,... λόγον δὲ ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ, κ. τ. λ. Ap. Athanas., *Adv. Apollin.*, l. II, n. 3. Φάσκει.... μὴ εἶναι δὲ τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον.... Ἐλθόντα δὲ τὸν Λόγον, καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι. — Λόγον γὰρ, οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσι, καὶ σοφίαν, οἵαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ Θεοῦ φρόνησιν ἐκ Θεοῦ κεκτημένος. Διὰ τοῦτο πρόσωπον ἓν τὸν Θεὸν ἅμα τῷ Λόγῳ φασίν. — Οὐ φάσκει δὲ οὗτος κατὰ τὸν Νόητον, τὸν Πατέρα πεπονθέναι, ἀλλὰ φησί, ἐλθὼν ὁ Λόγος ἐνέργεσε μόνος, καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν Πατέρα. S. Epiph., *Hær.* LXV, n. I, III. 1.

CHAPITRE V.

Des sectes qui ont nié directement l'existence de la nature divine en Jésus-Christ. Suite. — Comment il se fait que, dès le second siècle, il y ait eu des chrétiens qui aient nié la divinité de Jésus-Christ. Cela tient originairement à des préoccupations judaïques. — Ces sectes, soit juives, soit grecques, n'ont eu que peu de partisans. — Elles n'avaient aucune autorité. Leurs principes étaient manifestement antichrétiens. — Dès qu'elles apparurent, elles furent repoussées comme hérétiques par les autres sociétés chretiennes.

I. L'apparition de ces sectes dans le second siècle pourrait paraître de nature à jeter du doute sur la foi primitive de l'Église relativement à la divinité de Jésus-Christ. Aussi sentons-nous le besoin de faire quelques réflexions sur les faits déjà allégués, et d'ajouter des faits nouveaux qui ne permettront pas aux hommes de bonne foi de se méprendre sur un sujet aussi important.

Il n'est pas difficile de s'expliquer la naissance de l'ébionisme dès les premiers temps du christianisme, malgré la profession claire qui était faite dans l'Église de la divinité de Jésus-Christ. On sait que, pendant la vie des apôtres, se rencontrèrent des Juifs assez esclaves de la lettre de la loi pour s'obstiner à prétendre, malgré la décision solennelle du concile de Jérusalem, que les pratiques légales étaient nécessaires au salut, même pour les gentils. Cette conviction de la nécessité absolue des œuvres légales après le sacrifice de Jésus-Christ, était manifestement incompatible avec une haute idée de la valeur de ce sacrifice, et par là de l'importance de sa mission, de la dignité de sa personne, et elle devait, après un temps plus ou moins long, aboutir à la négation de sa nature divine.

Il y avait d'ailleurs, chez les Juifs, deux opinions bien distinctes relativement à la personne du Messie futur. Quelques-uns croyaient qu'il serait Dieu manifesté en chair. Le plus grand nombre étaient persuadés qu'il ne serait qu'un homme, plus excellent, plus saint, plus autorisé de Dieu que tous les prophètes, mais pas d'une autre nature qu'eux. Parmi les Juifs que les miracles opérés par Jésus-Christ et

ses apôtres amenèrent au christianisme, il est naturel qu'un certain nombre, ne pouvant se dépouiller de leurs anciens préjugés, tout en reconnaissant Jésus-Christ comme le Messie, n'aient pas consenti à se défaire entièrement de l'idée inférieure qu'ils s'étaient faite du Messie lui-même, et qu'à cause de cela, ils aient méconnu sa divinité. C'est par le même motif qu'ils ne reconnaissaient pas, pour la plupart, la conception miraculeuse de Jésus-Christ dans le sein de Marie, vérité cependant qui a été constamment professée dans toutes les Églises chrétiennes dès leur origine, et qui ne peut être révoquée en doute que par ceux qui mutileraient arbitrairement nos livres sacrés, comme le faisaient ces sectaires.

Les chrétiens gentils qui, à l'exemple des Ébionites, nièrent la divinité de Jésus-Christ, ne contestaient pas sa naissance et sa conception virginale, et ce n'est pas par suite de préjugés judaïques qu'ils méconnurent sa divinité. Mais, pour repousser une vérité aussi élevée au-dessus des sens et de la raison humaine, est-il besoin d'autre motif qu'une confiance excessive en cette raison, et un intérêt d'ambition ou d'orgueil ? Du reste, ceux-ci vinrent trop tard pour que leur apparition puisse jeter des nuages sur la doctrine primitive des Églises apostoliques. Il est vrai que quelques-uns de ces sectaires alléguaient que leur croyance était ancienne, qu'elle « avait été enseignée dans l'Église depuis son « origine jusqu'au pontificat de saint Victor, et que Zéphyrin « le premier avait corrompu la vérité [1]. » Mais ils n'appuyaient leurs assertions sur aucune preuve historique; et le fait particulier de l'innovation attribuée au pape Zéphyrin était démenti par les faits les plus constants, comme par l'usage universel de l'Église et par les témoignages les plus autorisés. Les Ébionites semblent avoir été plus sincères que les disciples de Théodote et d'Artémon. Quoique

1. Φασὶ... τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν Βίκτορος χρόνων... ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου, παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII.

plus anciens qu'eux, ils avouaient que leur évangile était postérieur à celui qu'avait donné un faux apôtre, et qu'il ne s'était produit qu'en secret et depuis la ruine du temple de Jérusalem. C'est même un des faits par lesquels ils établissaient leur théorie, si ouvertement antichrétienne, que l'erreur précède toujours la vérité [1].

II. De plus, les sectes tant d'origine juive que d'origine grecque et romaine, qui dans le cours du second et du troisième siècle enseignèrent que Jésus-Christ n'était qu'un pur homme, ne furent jamais bien répandues et ne formèrent que des partis peu nombreux. Les Ébionites n'eurent guère des assemblées qu'en Syrie; les disciples de Théodote et d'Artémon ne réussirent à gagner à leur erreur qu'un évêque; encore abjura-t-il bientôt leurs opinions et se sépara-t-il d'eux avec éclat [2]. Les Aloges ne nous sont guère connus que par saint Épiphane, et ne firent quelques progrès que dans la Lydie [3]. Paul de Samosate dissimula longtemps ses vrais sentiments. C'est ainsi qu'il conserva des rapports avec plusieurs grands évêques; mais dès qu'il eut été forcé de lever le masque, la réprobation de son erreur fut universelle [4].

D'ailleurs, quelle autorité ces sectes pouvaient-elles avoir, pour attester le fait de la croyance de l'Église primitive? Leurs principes et leur conduite étaient manifestement opposés à ses principes et à ses usages. Les Ébionites détestaient saint Paul, comme un apostat, et n'admettaient de l'Évangile de saint Matthieu, qu'ils recevaient seul, que ce qui ne leur semblait pas incompatible avec leurs préjugés dogmatiques [5]. Nous avons vu que les disciples de Théodote et d'Artémon mutilaient les Écritures avec une licence effrénée. Les Aloges attribuaient l'Apocalypse et l'Évangile de saint

1. Hom. II, n. XVII.
2. Eus., *Hist.*, ub. suprà.
3. S. Epiph., *Hær.* LI, n. XXXIII.
4. Eus. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXVIII, XXIX.
5. V. S. Iren., l. I, c. XXVI, n. 2. — S. Epiph., *Hær.* XXX, n. XIII, XIV.

Jean à Cérinthe, non-seulement sans aucune preuve historique et contre le témoignage de toute l'antiquité, mais malgré les caractères intrinsèques et les plus évidents de ces divins livres. Tous faisaient peu de cas de la tradition ; plusieurs ne s'appuyaient que sur des arguments philosophiques ; et au lieu de s'occuper de l'étude des livres saints, ils s'appliquaient principalement à l'étude de la géométrie et de la dialectique. « Faut-« il après cela, s'écrie un ancien, de longs discours pour « montrer combien ils sont éloignés de la véritable foi, puis-« qu'ils appuient leur doctrine sur les inventions des infi-« dèles, et qu'ils corrompent la simplicité des Écritures di-« vines par les artifices et les subtilités des impies [1] ? » Enfin, ils supprimèrent tous, dans le culte, les hymnes à Jésus-Christ que nous avons vus en usage dès l'origine du christianisme. En rompant ainsi avec la tradition et les usages chrétiens, en s'écartant du caractère de simplicité de la foi primitive, ils s'y montraient manifestement étrangers, et enlevaient toute autorité à leurs prétentions.

III. Du reste, dès qu'ils apparurent, l'Église les repoussa de son sein, et ils furent regardés par tous les docteurs orthodoxes comme des hérétiques. Une expression équivoque a fait penser à quelques savants que saint Justin n'excluait pas les Ébionites de l'Église, et ne regardait pas leur erreur comme incompatible avec le salut [2]. Mais lorsqu'on observe que saint Justin raisonnait contre les Juifs, on n'est pas étonné qu'il compte les Ébionites au nombre des sectes chrétiennes, en disant qu'ils sont de *notre race ;* et quand on pèse les paroles qui suivent ces mots, on ne peut comprendre qu'on leur ait donné un sens favorable au tolérantisme. « Pour moi, dit-il, je ne suis pas de leur avis et je n'en

1. Οἱ δὲ ταῖς τῶν ἀπίστων τέχναις εἰς τὴν τῆς αἱρέσεως αὐτῶν γνώμην ἀποχρώμενοι, καὶ τῇ τῶν ἀθέων πανουργίᾳ τὴν ἁπλῆν τῶν θείων Γραφῶν πίστιν καπηλεύοντες· ὅτι μηδὲ ἐγγὺς πίστεως ὑπάρχουσι, τί δεῖ καὶ λέγειν ; Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII.

2. Εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν (Ἰησοῦν) Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι, κ. τ. λ. *Dial.*, n. 48.

« serais pas, alors même que la très-grande partie des « chrétiens qui pense comme moi dirait comme eux. « Car nous n'avons pas reçu de Jésus-Christ l'ordre de croire « à des doctrines humaines, mais à ce qui a été enseigné par « les saints prophètes, et qui nous a été livré par lui [1]. » D'ailleurs, toute la doctrine de saint Justin est contraire à une semblable pensée. Dans le même ouvrage, alors qu'il établit la divinité de Jésus-Christ, il dit que c'est parce qu'il redoute le jugement de Dieu, parce qu'il espère amener quelques juifs au salut, « qu'il insiste sur ce point malgré leur obstination; » et en voyant leur résistance, il leur reproche « leur dureté de cœur pour entendre les pensées et la volonté « de Dieu [2]. » Dans sa première apologie, il déclare expressément que prétendre que « ce n'est pas le Verbe qui a apparu aux patriarches, ou nier qu'il ait existé réellement avant l'incarnation, c'est ne connaître ni le Père, ni le Fils [3], » et par conséquent ne pas participer aux lumières et à la rédemption apportées au monde par Jésus-Christ.

En dehors de l'expression équivoque de saint Justin, expression qui d'ailleurs ne lui est pas particulière, en parlant des sectes étrangères à la foi orthodoxe [4], rien n'indique que les Ébionites aient été tolérés par l'Église primitive. Tous les anciens auteurs s'accordent à dire qu'ils ont été toujours regardés comme n'appartenant pas à sa communion. Nous ne citerons ici que saint Irénée. Dans un des beaux chapitres de son grand ouvrage contre les hérésies, après avoir dit que l'homme spirituel, le vrai pneumatique, n'est jugé par personne, mais qu'il juge tous les hommes, « il « jugera, dit-il, les gentils. Il jugera les Juifs. Il jugera les « Marcionites. Il jugera les Valentiniens et les gnostiques. Il

1. Οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταῦτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν· ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι, καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι. *Ibid.*

2. V. *ibid.*, n. 64 et 68.

3. V. *Apol.* 1, n. 63.

4. Cnf. cum *Dial.*, n. 82. *Apol.* 1, n. 70. Orig. *c. Cels.*, etc.

« jugera aussi les Ébionites : car comment peuvent-ils être « sauvés, s'il n'est pas Dieu celui qui a opéré leur salut sur « la terre? Et comment l'homme ira-t-il à Dieu, si Dieu n'est « pas venu dans l'homme [1]? » Dans un chapitre analogue du même ouvrage, dirigé contre ceux qui nient la nature humaine ou la nature divine en Jésus-Christ, il dit que « toutes les doctrines des hérétiques ont péri et qu'elles « sont détruites : qu'ils sont également vains devant Dieu, et « ceux qui pensent que Dieu ne s'est manifesté qu'en appa- « rence, et les Ébionites qui ne reçoivent point en eux- « mêmes, par la foi, l'union de Dieu et de l'homme, et qui « par là persévérant dans le vieux ferment de la génération « terrestre, demeurent dans le vieil Adam qui a été vaincu « et chassé du paradis [2]. »

L'expulsion des Théodotiens, des Artémonites et de Paul de Samosate de la communion ecclésiastique n'est contestée par personne. Théodote fut excommunié par le pape Victor [3]. Artémas le fut par le même pape, suivant un ancien auteur [4]; et certainement son erreur et sa personne furent en exécration à toute l'antiquité, comme le témoignent les Pères du Concile d'Antioche en disant que Paul de Samosate, « tra- « hissant et abjurant le mystère sacré de notre foi, est passé « à l'exécrable hérésie d'Artémas [5]. » Paul fut lui-même condamné comme ayant « nié Dieu, et déclaré la guerre a « Dieu, » chassé de la communion ecclésiastique [6], renvoyé à la communion d'Artémas, et dans l'antiquité on ne connaît

1. Ἀνακρινεῖ δὲ καὶ τοὺς Ἠβιώνους· πῶς δύνανται σωθῆναι, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἦν ὁ τὴν σωτηρίαν αὐτῶν ἐπὶ γῆς ἐργασάμενος; ἢ πῶς ἄνθρωπος χωρήσει εἰς Θεόν, εἰ μὴ ὁ Θεὸς ἐχωρήθη εἰς ἄνθρωπον. S. Iren., l. IV, c. XXXIII, n. 4.

2. Vani... et Ebionæi unitionem Dei et hominis per fidem non recipientes in suam animam sed in veteri generationis perseverantes fermento... perseverantes in eo qui victus est Adam, et projectus est de Paradiso. L. V, c. I, n. 3

3. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXVIII.

4. Le Synodique. V. Conc. Labbe, t. IV, p. 601.

5. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX, suprà.

6. Τὸν Θεὸν τὸν ἑαυτοῦ καὶ Κύριον ἀρνουμένου. — Ἀρνησιθέου αὐτοῦ. — Ἠναγκάσθημεν οὖν ἀντιτασσόμενον αὐτὸν τῷ Θεῷ καὶ μὴ εἴκοντα ἐκκηρύξαντες, κ. τ. λ. *Ibid.* — Τῷ δὲ Ἀρτεμᾷ οὗτος ἐπιστελλέτω, κ. τ. λ. *Ibid.*

pas de nom plus odieux que celui de Paulianistes qui fut donné à ses sectateurs.

CHAPITRE VI.

Des sectes qui ont nié directement l'existence de la nature divine en Jésus-Christ. Suite. — Controverse. Saint Irénée. — Caius, prêtre de Rome. — Novatien. — Malchion et le premier concile d'Antioche. — En combattant ceux qui prétendaient que Jésus-Christ n'était qu'un homme, les docteurs de l'Église primitive établissaient sa parfaite divinité et renversaient par avance l'arianisme.

I. Certes, il y a, dans ce que nous venons de dire, plus de preuves qu'il n'en faudrait pour établir invinciblement que l'Église a regardé, dès les premiers siècles, comme un point essentiel de sa foi que Jésus-Christ, outre une nature humaine, a une nature supérieure et divine. Mais il est bon de voir comment les plus anciens docteurs ont établi et défendu ce dogme auguste contre les sectaires qui le niaient. On se convaincra par cet examen que, de même qu'il en a été pour toutes les hérésies, l'ébionisme, sous ses diverses formes, a donné lieu à une manifestation éclatante de la doctrine chrétienne, et qu'il a contribué à faire mettre en lumière la foi de l'Église sur la parfaite divinité de Jésus-Christ.

On peut regarder comme le premier adversaire de l'ébionisme saint Justin le martyr dans son Dialogue contre Tryphon. Nous avons rapporté, dans le livre précédent, de trop longs fragments de cet ouvrage pour y revenir ici. Mais une discussion aussi étendue, quoique tout empruntée à l'Ancien Testament, indique ce que ce docteur aurait fait s'il eût combattu des adversaires qui reconnussent aussi le nouveau. Saint Irénée n'avait pas à s'occuper directement de l'ébionisme dans son grand ouvrage contre les gnostiques. Aussi le combat-il moins par des textes que par des arguments généraux empruntés au but de l'avénement du Fils de Dieu et au caractère général de la rédemption, arguments qui renversent en même temps le dokétisme,

quoique par un autre côté. Voici le sommaire de ces arguments : « Nous ne pouvions pas apprendre les choses de « Dieu, si notre maître le Verbe ne s'était fait homme. Car « tout autre que son propre Verbe ne pouvait nous raconter « ce qui est du Père. Quel autre a connu le secret de Dieu « et a été son conseiller [1] ? » De plus, l'homme ne pouvait être racheté que par celui qui l'a fait, et qui, étant en même temps le Verbe et homme véritable, a été parfait sous tous les rapports [2]. Dans cet ordre de rédemption, « il a manifesté sa puis- « sance et sa justice. Et parce que les anges apostats nous « dominaient injustement et qu'ils nous avaient faits leurs dis- « ciples, nous qui par notre nature appartenions au Dieu « tout-puissant, le Verbe de Dieu, qui est tout-puissant et « souverainement juste, s'est élevé justement contre les anges « apostats ; il a racheté et il leur a enlevé ce qui est à lui, non « par la violence, mais par la persuasion et comme il convenait « à Dieu de persuader [3]. » Enfin, il est impossible que l'homme s'unisse à Dieu, si Dieu ne s'unit lui-même à l'homme [4] ; et l'homme ne parvient à cette union qu'en suivant le seul maître véritable, « le Verbe de Dieu, Jésus-Christ Notre- « Seigneur, qui, par l'amour immense qu'il a eu pour nous, « s'est fait ce que nous sommes, afin de nous rendre capables « de devenir ce qu'il est [5]. » Quoique saint Irénée n'ait dirigé contre les Ébionites que ces arguments généraux, qui sont pris de la substance même du Christianisme, il n'igno-

1. Non enim aliter nos discere poteramus quæ sunt Dei, nisi magister noster Verbum existens homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis quæ sunt Patris, nisi proprium ejus Verbum. *Quis enim alius cognovit sensum Domini ? Aut quis alius consiliarius ejus factus est?* L. V, c. 1, n. 1.

2. Verbum potens et homo verus, sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt. *Ibid.*

3. Potens in omnibus Dei Verbum, et non deficiens in suâ justitiâ, justè etiam adversùs ipsam conversus est apostasiam, ea quæ sunt sua redimens ab eâ : non cum vi...; sed secundùm suadelam, quemadmodùm decebat Deum suadentem. *Ibid.*

4. V. l. IV, c. XXXIII, n. 4, suprà.

5. Solum autem verum et firmum magistrum sequens, Verbum Dei..., qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse, l. V, *proœm.*

rait pas ceux qu'on emprunte au texte des Écritures, et il a remarqué avec raison, entre autres choses, que Jésus-Christ s'était montré Dieu en remettant les péchés au paralytique, parce que Dieu seul peut remettre les péchés [1].

II. Le prêtre de Rome qui a écrit contre les Artémonites, appelle leur doctrine « une apostasie qui renie Dieu [2]. » Il réfute, ainsi que nous l'avons déjà dit, leur fable d'un christianisme primitif, par les témoignages des auteurs ecclésiastiques qui avaient écrit avant le pontificat de saint Victor, et par les hymnes chantés, depuis le commencement de l'Église, en l'honneur de Jésus-Christ. Il rapporte que saint Victor lui-même avait excommunié Théodote, le premier auteur de ces blasphèmes : il raconte qu'un certain Natalis, coufesseur de la foi, ayant consenti à se faire évêque de cette secte, abjura bientôt son erreur par suite d'un miracle que fit en sa faveur Jésus-Christ, « qui est un Dieu plein de miséri« corde [3] ; » et pour montrer le peu d'autorité des sectaires qu'il combat, il décrit leur caractère sous les traits que nous lui avons empruntés nous-même, dans le chapitre précédent.

III. Novatien ou, si l'on veut, l'ancien auteur du livre *de la Trinité*, a combattu, dans cet ouvrage, les Artémonites avec plus d'étendue et avec une remarquable vigueur de logique.

Il établit d'abord que la règle de la foi nous oblige à croire que Jésus-Christ est Dieu : ceux qui nient qu'il est Dieu ne sont pas moins hérétiques que ceux qui nient sa nature humaine; car l'Écriture n'enseigne pas moins clairement que

1. Peccata igitur remittens, hominem quidem curavit, semetipsum autem manifestè ostendit quis esset. Si enim nemo potest remittere peccata, nisi solus Deus, remittebat autem hæc Dominus... manifestum, quoniam ipse erat.... homo et quoniam Deus : ut quomodò homo compassus est nobis, tanquàm Deus misereatur nostri, et remittat nobis debita nostra, quæ factori nostro debemus Deo. L. V, c. XVII, n. 3.

2. Ἀρνησιθέου ἀποστασίας. Ap. Eus., l. V, c. XXVIII.

3. Ὁ γὰρ εὔσπλαγχνος Θεὸς καὶ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐβούλετο ἔξω Ἐκκλησίας γενόμενον, ἀπολέσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν. *Ibid.*

Dieu est le Christ, qu'elle enseigne que l'homme est Dieu. Il y a donc péril égal pour le salut à nier la nature humaine ou la nature divine en Jésus-Christ. Ce qui le prouve, c'est ce que Dieu dit par le prophète Osée : *Moi, le Seigneur Dieu, j'aurai pitié de Juda, et je les sauverai dans le Seigneur leur Dieu.* (Os. c. I, 7.) Évidemment c'est Dieu qui parle, et c'est d'un autre qui est Dieu qu'il parle. « Si donc « Dieu le Père ne sauve qu'en Dieu le Fils, il est impossible « d'être sauvé par Dieu le Père, si l'on ne confesse que le « Christ est Dieu [1]. » Tels sont les préliminaires de la démonstration de la divinité de Jésus-Christ, par Novatien. Pour l'exposer méthodiquement, on peut observer qu'il emploie trois ordres de preuves : les premières, empruntées directement à l'Écriture; les secondes, qui se rapportent à ce qu'on appelle ordinairement des arguments théologiques; les troisièmes, tirées des divers systèmes hérétiques.

Le premier ordre de preuves embrasse des témoignages empruntés à l'ancien et au Nouveau Testament.

Dans l'Ancien Testament, « Moïse, en disant, *Que la lumière soit faite !* nous a montré qu'à Dieu, qui parlait et qui commandait, était présent un autre qui devait exécuter cet ordre. Mais celui qui a fait la lumière est Dieu, et il ne peut être que le Verbe, donc le Verbe est Dieu [2]. C'est à lui aussi que Dieu a dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance;* mais c'est à l'image de Dieu que l'homme a été fait; donc celui qui l'a fait avec Dieu est Dieu lui-même [3]. »

1. Tàm enim scriptura etiam Deum annuntiat Christum, quàm etiam ipsum hominem annuntiat Deum. — Periculum est cùm utrumque legis, non utrumque, sed alterum credidisse, c. XI. — Si non salvat nisi in Deo Pater Deus, salvari non potuerit à Deo Patre quisquam nisi confessus fuerit Christum Deum, etc. C. XII.

2. Si enim Joannes dicit, *omnia per ipsum facta sunt,*... Moyses autem introducit præcipientem Deum ut lux fiat, inprimis cœlum firmetur,... non aliam ostendit tum adfuisse Deo.... nisi eum per quem facta sunt omnia... Ac si hic Verbum Dei est... ostendit in principio Verbum fuisse, c. XXV.

3. Quid si idem Moyses introducit dicentem Deum : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram?* Et infrà : *Et fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum?...* Si, ut jàm docuimus, Dei Filius est per quem

Moïse, dans ces passages, indique clairement qu'il reconnaît deux personnes en Dieu. Il nous l'indique encore dans d'autres endroits. Il représente Dieu comme immense, immobile ; et puis il dit que Dieu descend; et ce n'est pas aux anges que Dieu s'adresse, lorsqu'il parle ainsi : *Venez, descendons* [1]. Moïse enseigne encore que Dieu a été vu par Abraham; or, le Dieu qui a été vu par Abraham est le Fils. C'est l'ange de Dieu qui apparaît à Agar, qui est envoyé de Dieu et qui est Dieu; l'ange-Dieu qui s'est manifesté à Abraham auprès du chêne de Mambré; l'ange-Dieu qui a béni les enfants de Joseph [2]. Moïse ne le représente pas seulement comme un ange, mais quelquefois comme un homme. L'homme qui a lutté contre Jacob est Dieu. Or cet ange, cet envoyé de Dieu, qui le manifeste, ne peut être le même que celui qui l'envoie. Il y a donc deux personnes en Dieu, qui sont Dieu l'une et l'autre d'après les livres de Moïse [3]. Les autres livres de l'Ancien Testament enseignent la même vérité. Osée le fait dans le passage déjà cité [4]. Mais ils enseignent plus clairement encore que le Messie devait être Dieu. Novatien le prouve par le passage d'Isaïe où est prédite la naissance de l'*Emmanuel* ou de Dieu avec nous [5]; puis par celui où, annonçant aux hommes leur salut, le même prophète dit : *Voici notre Dieu, c'est lui-même qui viendra et nous sauvera;* enfin par le célèbre verset du cantique d'Habacuc : *Dieu viendra du Midi*, c'est-à-dire de Bethléem,

facta sunt omnia, utiquè Dei Filius est per quem etiam homo institutus est...— Sed... Deus refertur esse qui hominem facit... ergò Christus est Deus. — Sed Deus hominem ad imaginem Dei fecit. Deus est ergò qui fecit hominem ad imaginem Dei, Deus ergò Christus est. *Ibid.*

1. *Ibid.*

2. Non cessat eadem Scriptura divina, angelum Deum dicere, Deum angelum pronuntiare, c. XXVI, XXVII.

3. His omnibus etiam illud accedit, ut quomodò illum et angelum frequenter et Deum posuit Scriptura divina, sic illum et hominem ponat et Deum, etc., c. XXVII.

4. C. XII.

5. Sed quoniam nobiscum est (Christus), Emmanuel, id est nobiscum Deus dictus est. Deus ergò quia nobiscum est, nobiscum Deus dictus est. *Ibid.*

comme il l'interprète avec les Nazaréens et la plupart des anciens Pères [1].

Le Nouveau Testament fournit à Novatien des preuves plus décisives et plus nombreuses de la divinité de Jésus-Christ. Il l'établit surtout par la préface de l'Évangile de saint Jean, par les paroles que saint Thomas adressa au Sauveur après sa résurrection, et par le célèbre témoignage de saint Paul aux Romains (IX) : « *Le Christ qui est le Dieu béni au-dessus de tout dans les siècles* [2]. »

IV. Le second ordre de preuves embrasse, ainsi que nous le disions, un ensemble de raisonnements analogues à ceux que l'école appelle preuves théologiques. Appuyés essentiellement sur une vérité révélée, ces arguments supposent en outre une application de cette vérité au moyen d'un principe rationnel ou d'un fait certain. Sans nous arrêter ici à ce que dit Novatien pour établir la divinité du Verbe par sa préexistence à l'Incarnation, préexistence qu'il démontre par les passages de saint Jean et de saint Paul où l'on voit que Jésus-Christ existait avant Jean-Baptiste, qu'il est descendu du ciel où il était auparavant, qu'il était avant qu'Abraham fût fait, qu'il jouissait de la gloire dans le sein du Père avant que le monde fût, que tout a été fait par lui, et qu'il est né avant la création, ce qui implique qu'il était avant toutes choses [3], nous remarquons qu'il prouve directement la divinité du Sauveur par les opérations divines, par les propriétés divines, et par les rapports qu'il a avec son Père.

Par les opérations divines. — C'est la création. « Le Christ a tout créé; tout a été créé en lui et par lui. Mais, si tout a été fait par lui, il est donc avant toutes choses, et il est Dieu à juste titre [4]. » C'est la mission du Saint-Esprit. « Le Paraclet, l'Esprit de Dieu, reçoit de ce qui est à Jésus-Christ; ainsi

1. *Ibid.*
2. C. XIII.
3. C. XIII, XIV, XV, XVI, XXIII, XXIV.
4. Cùm... manifestum sit omnia esse facta per Christum, antè omnia est, quoniam omnia per ipsum, et meritò et Deus est, c. XIII.

il lui est, sous un certain rapport, subordonné, puisqu'il reçoit de lui ce qu'il dispense aux autres. Et c'est là, sans doute, un témoignage puissant de sa divinité [1]. » C'est le don de l'immortalité et de la vie éternelle. « L'immortalité est le propre de la nature divine, et elle est comme une communication de la divinité. Jésus-Christ, en nous mettant en possession de la divinité par l'immortalité, se montre Dieu ; car il ne pourrait communiquer la divinité, s'il n'était Dieu [2]. »

Par les propriétés incommunicables de la nature divine : la connaissance du secret des cœurs et l'immensité. — « Il appartient à Dieu seul de pénétrer le secret des cœurs. Or le Christ voit le secret des cœurs [3]. » Le Christ est partout invoqué. Or, s'il est seulement un homme, comment peut-il venir en aide à tous ceux qui l'invoquent, puisqu'il n'est pas de la nature de l'homme, mais de Dieu seul, de pouvoir être présent en tout lieu [4] ?

Par les rapports que Jésus-Christ a avec son Père. — « Jésus-Christ est descendu du ciel, et il y retourne. Son « origine n'est pas de la terre, mais dans le sein de Dieu. Il « est sorti de Dieu et il en procède. Or l'homme, et en géné- « ral la créature, est faite par Dieu ; elle n'en procède pas. « Donc il est Dieu, celui qui procède de Dieu [5]. » Jésus-Christ a dit : « *Moi et mon Père nous sommes une même chose.* » « Or, comment est-il une même chose avec le Père, s'il n'est « pas en même temps Dieu et Fils ? En effet, il est *un* avec « lui, parce qu'il est de lui, parce qu'il est son Fils, parce

1. Ut testimonium divinitatis grande sit, dùm minor Christo Paracletus repertus, ab illo sumit quæ cæteris tradit, c. XXIV.

2. Immortalitas autem divinitati socia est, quia et divinitas immortalis est, et immortalitas divinitatis fructus est... Præstando divinitatem per immortalitatem, Deum se probat, divinitatem porrigendo, quam, nisi Deus esset, præstare non posset, c. XXIII.

3. Cùm nullius sit nisi Dei cordis nosse secreta, Christus secreta conspicit cordis, c. XIII.

4. Si homo tantummodò Christus, quomodò adest ubique invocatus, cùm hæc hominis natura non sit, sed Dei, ut adesse omni loco possit ? c. XIV.

5. Cùm constet hominem à Deo factum esse, non ex Deo processisse.... Deus ergò processit ex Deo, c. XXIII.

« qu'il naît de lui, qu'il en procède, et à cause de cela il est « Dieu[1]. » L'explication que le Sauveur donne dans la même circonstance aux Juifs qui l'accusaient, loin d'affaiblir sa première affirmation, la confirme. « Quant au crime de blasphème qui lui était imputé, il dit qu'il est le Fils et non « le Père ; mais quant à ce qui concerne sa divinité, en disant : « *Moi et mon Père nous sommes une même chose*, il montre « qu'il est Fils et qu'il est Dieu. Il est donc Dieu, mais de « telle sorte qu'il est Fils et non pas Père[2]. » Là est l'explication de ses paroles et la différence qui existe entre son Père et lui. Enfin, Jésus-Christ dit que *la vie éternelle consiste à connaître le Père qui est le Dieu unique et véritable, et Jésus-Christ qu'il a envoyé*. « Or, en s'unissant ainsi au Père, il a voulu « évidemment faire entendre qu'il était Dieu ; autrement il « aurait dit : *Et en Jésus-Christ l'homme*. Jamais il ne se « serait, sans explication, ainsi uni à son Père comme l'objet « de la béatitude suprême, s'il n'avait voulu faire entendre « qu'il était Dieu, et s'il ne se connaissait comme tel[3]. »

V. Novatien emprunte un troisième ordre d'arguments aux opinions des grandes sectes des premiers siècles, les Sabelliens et les dokètes. Le raisonnement qu'il fait à cet égard se réduit à ceci : « Il est si certain dans le christianisme, depuis son origine, que Jésus-Christ est Dieu, que les sectes les plus considérables et les plus nombreuses, par conviction de sa divinité, ou ont nié qu'il fût homme, ou l'ont confondu avec le Père[4]. » Nous développerons cette considération dans

1. Quomodò enim *Ego et Pater unum sumus*, si non et Deus est et Filius, qui idcircò unum potest dici, dùm ex ipso est, et dùm Filius ejus est, et dùm ex ipso nascitur, dùm ex ipso processisse reperitur, per quod et Deus est? *Ib.*

2. Quod ad crimen blasphemiæ pertinet, Filium se non Patrem dicit ; quòd autem ad divinitatem spectat ipsius, *Ego et Pater unum sumus* dicendo, Filium se esse et Deum probavit. Deus est ergò. Deus autem sic, ut Filius sit, non Pater. *Ibid.*

3. Est ergò credendum secundùm præscriptam (regulam) in Dominum unum verum Deum, et in eum quem misit Jesum Christum consequenter, qui se nunquàm Patri, ut diximus, junxisset, nisi Deum intelligi vellet, etc., c. XXIV.

4. Argumentum afferimus usquè adeò Christum esse Deum, ut quidam illum substracto homine tantummodò putarint Deum, quidam autem ipsum credide-

un des chapitres suivants, et nous en montrerons la solidité.

Enfin Novatien réfute les arguments des Artémonites que nous avons rapportés. Il soutient contre eux que les paroles de l'ange à Marie : *Voilà pourquoi aussi la chose sainte qui naîtra de vous sera appelée le Fils de Dieu,* n'indiquent pas que Jésus-Christ est Fils de Dieu en tant qu'homme ; parce qu'il n'est pas dit seulement, *Voilà pourquoi la chose sainte* qui naîtra de vous, mais, Voilà pourquoi *aussi* la chose sainte qui naîtra de vous. L'Esprit qui descend en Marie est par lui-même le Fils légitime de Dieu, et en s'unissant à l'humanité produite en Marie, il la fait être le Fils de Dieu, ce qu'elle n'est pas naturellement. Le titre, la qualité de Fils de Dieu appartient donc principalement au Verbe, à l'Esprit qui vient et descend, et conséquemment à celui qui est en même temps Fils de Dieu et de l'homme[1]. On voit qu'à la suite de beaucoup d'autres, Novatien entend par l'Esprit qui est venu en Marie, non l'Esprit troisième personne de la sainte Trinité, mais le Verbe même, ce qui fait évanouir toute la difficulté de ce passage[2]. Novatien réfute ensuite l'argument tiré de la mort du Sauveur, de laquelle les Artémonites concluaient que, si Jésus-Christ est Dieu, la Divinité est donc morte. « À la bonne heure, si l'Écriture « ne nous proposait Jésus-Christ que comme Dieu, et

rint Patrem Deum, quin ratio et temperamentum Scripturarum cœlestium, Christum ostendant Deum, sed quâ Filium Dei, et assumpto à Deo etiam Filio hominis, credendum et hominem, c. XVIII.

1. Non enim dixit, ut jàm expressimus, *propterea quod ex te nascetur sanctum,* sed adjecit conjunctionem. Ait enim : *Propterea et quod ex te nascetur sanctum,* ut illud ostenderet, non principaliter hoc sanctum quod ex illâ nascitur, id est, istam carnis corporisque substantiam Filium Dei esse, sed consequenter et in secundo loco; principaliter autem Filium Dei esse Verbum.... Hic est enim legitimus Dei Filius qui ex ipso Deo est, qui dùm sanctum istud assumit, sibi filium hominis annectit, et illum ad se rapit atque transducit, connexione suâ et permixtione sociatâ præstat, et filium illum Dei facit, quod ille naturaliter non fuit : ut principalitas nominis istius Filius Dei in spiritu sit Domini qui descendit et venit, ut sequela nominis istius in Filio Dei et hominis sit, etc., c. XIX.

2. V. Petav., *Dogm. theol.*, t. II, l. III, c. VI, n. IV.

« si, à sa divinité il ne nous montrait unie la fragilité « humaine. Mais puisque l'Écriture nous le montre comme « Dieu et homme, ainsi que nous l'avons prouvé tant de fois, « il s'ensuit que ce qui est immortel est demeuré incorruptible. Car qui ne comprend que la divinité est impassible, et que la fragilité humaine est passible? Ce n'est donc « pas ce qui est Dieu, mais ce qui est homme qui est mort en « Jésus-Christ[1]. » Quant à ce que prétendaient les Artémonites, que Jésus-Christ n'était Dieu que par prédestination, et qu'il l'avait toujours été, en ce sens qu'il avait toujours été prédestiné à l'être, Novatien insiste sur la prière du Sauveur : *Et maintenant glorifiez-moi, ô Père, de la gloire que je possédais en vous avant que le monde fût fait.* « Car si, avant « que le monde fût, Jésus-Christ possédait en Dieu la gloire, « et était glorifié dans le sein de son Père, il existait donc « avant l'existence du monde. Il était donc Dieu dès lors. Et « qu'on ne dise pas que c'était par prédestination, car cela « n'est pas écrit; » il est dit, au contraire, « qu'il existait « simplement; c'est donc, non par prédestination, mais substantiellement que le Christ existait avant la création du « monde. Car il est le Verbe par lequel tout a été fait, et « sans lequel rien n'a été fait[2]. » Enfin, Novatien répond à l'argument tiré de l'unité de Dieu, qu'il faut croire et professer tout ce qu'enseignent les saintes Écritures : qu'elles enseignent qu'il n'y a qu'un seul Dieu; qu'elles enseignent non moins clairement que le Christ est Dieu; et par conséquent que la divinité de Jésus-Christ ne nuit pas à l'unité de Dieu[3]. Il explique ensuite comment ces deux vérités se con-

1. Quis enim non intelligat, quòd impassibilis sit divinitas, passibilis verò sit humana fragilitas? Cùm ergò tùm ex eo quòd Deus est, quam etiam ex illo quod homo est Christus intelligatur esse permixtus,... quis non... ex sese facilè cognoscat, non illud in Christo mortuum esse quod Deus est, sed illud in illo mortuum esse quod homo est? c. xx.

2. Nec prædestinatio ista dicatur, quoniam nec posita est, aut addant hoc qui hoc putant... sublatâ ergò prædestinatione quæ non est posita, in substantiâ fuit Christus antè mundi institutionem. Verbum est enim per quod facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil, c. xxiv.

3. Quid ergò dicemus? Numquid duos Deos scriptura proponit? Quomodò

cilient ; mais cette explication doit être renvoyée au douzième livre de notre Histoire.

Il est facile de voir, par ce que nous avons rapporté, que Novatien a trouvé le secret de réunir dans son ouvrage toutes les preuves que les écrivains orthodoxes des siècles suivants ont tirées des Écritures pour établir la divinité de Jésus-Christ, et qu'il les met souvent dans un très-beau jour. Et cependant il observe qu'il aurait pu pousser bien plus loin ses recherches et emprunter bien d'autres preuves à l'Écriture, mais qu'il s'était moins proposé d'écrire contre l'hérésie des Artémonites que d'exposer brièvement la règle de la vérité sur la personne de Jésus-Christ [1].

VI. Il est probable que, si nous avions autre chose que des fragments de la célèbre discussion qui eut lieu à Antioche, entre le prêtre Malchion et Paul de Samosate, nous y trouverions des arguments analogues en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Mais ce qui nous reste de cette conférence, quelques extraits de la lettre du concile qui condamna Paul, et surtout l'analyse de celle qui avait été écrite à ce patriarche avant sa déposition, nous donneront une idée suffisante de cette controverse. Pour parler d'abord de la lettre qui a été écrite la dernière, on y voit que la question consistait pour les catholiques à établir, non pas seulement que Jésus-Christ est plus qu'un homme, qu'il n'a pas une origine terrestre, qu'il vient d'en haut, mais qu'il est Dieu. Les Pères du concile appellent Paul un homme *qui nie Dieu, qui renie Dieu, celui qui est son Dieu et son Seigneur, qui est en lutte avec Dieu* [2]. Malchion, dans les fragments qui nous ont été con-

ergò dicit, quia *Deus unus est?* Ant numquid non et Christus Deus est ? Quomodò ergò : *Dominus meus et Deus meus*, Christo dictum est, etc., c. XXX.

1. Et poteram quidem omnium Scripturarum cœlestium eventilare tractatus, et ingentem circà istam speciem Christi divinitatis, ut ita dixerim, sylvam commovere : nisi quoniam non tam mihi contrà hanc hæresim propositum est dicere, quàm breviter circà personam Christi regulam veritatis aperire, c. XVI.

2. Τὸν Θεὸν τὸν ἑαυτοῦ καὶ Κύριον ἀρνουμένου, κ. τ. λ. Ap. Eus., *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXX.

servés, l'accuse de ne pas reconnaître que Jésus-Christ est comme un composé de Dieu et de l'homme, qu'il possède substantiellement la divinité, et de paraître craindre que, si la Sagesse divine était ainsi unie à Jésus-Christ, elle ne courût péril de perdre quelque chose. Mais il ne pouvait ignorer que, comme la Sagesse divine était inaltérable avant l'incarnation, de même dans cette dispensation qu'elle a miséricordieusement accomplie, elle demeure inaltérable et immuable[1]. Les Pères du premier concile avaient rédigé leur lettre à Paul de Samosate sous la forme d'une profession de foi. Après avoir dit qu'ils font profession de croire en un seul Dieu, inengendré, invisible, ils ajoutent que « le Fils engendré, le Fils seul engendré est l'image du Dieu invisible; « qu'il était avant tous les siècles, non par prédestination, « mais par substance et par hypostase; que quiconque sou- « tient que le Fils n'était pas avant la constitution du monde « et ne prêche pas que le Fils est Dieu, ou pense que dire « que le Fils est Dieu c'est prêcher deux dieux, est étranger « à la règle de la foi, et qu'ainsi le croient toutes les Églises « de l'univers[2]. » Puis ils poursuivent en enseignant que c'est à Jésus-Christ que s'appliquent les paroles du Psaume XLIV : *Votre trône, ô Dieu, est dans les siècles des siècles;* les oracles d'Isaïe : *Notre Dieu viendra, et il nous sauvera* (c. XXXV); *En vous est Dieu, et il n'y a pas d'autre Dieu que vous; car vous êtes Dieu, et nous ne le savions pas, ô Dieu sauveur d'Israël* (c. XLV); le célèbre passage de saint Paul aux Romains (c. IX, 5) et ce verset d'Osée : « *Je suis « Dieu, moi qui suis au milieu de toi, et non un homme*

1. Ex simplicibus fit certè compositum, sicut in Christo Jesu, qui ex Deo Verbo et humano corpore, quod est ex semine David, unus factus est... Tu verò videris mihi secundùm hoc nolle compositionem fateri, ut non substantiâ sit in eo Filius Dei, sed sapientia per participationem. Hoc enim dixisti quod sapientia dispendium patiatur, et ideò composita esse possit, nec cogitas quòd divina sapientia, sicut, antequam se exinanisset, indiminuta permansit : ita et in hâc exinanitione quam gessit misericorditer, indiminuta atque indemutabilis exstitit. Ap. Pet. Diac., ub. suprà.

2. Conc. Ant. I. Conc. Labb., t. I, p. 845. V. ci-dessus l. VIII, c. XI.

« *saint* (c. XI, 9). » Toutes les Écritures, en un mot, déclarent que le Fils de Dieu est Dieu [1].

C'est lui qui, étant toujours avec le Père, a accompli la volonté du Père dans la création du monde; c'est à lui que le Père a dit : *Faisons l'homme*. En un mot, *tout*, comme dit l'Évangile, *a été fait par lui* : et, comme parle l'Apôtre, *tout a été créé en lui et par lui*. Car il est, et il opère véritablement, comme Verbe et comme Dieu; et le Père opère par lui, non comme par un instrument ou comme par un art non subsistant, mais il a engendré son Fils comme une énergie vivante qui opère tout en toutes choses [2].

C'est encore lui duquel l'Écriture dit qu'il est descendu, qu'il a apparu à Abraham et aux patriarches, et qui est appelé tantôt ange, tantôt Seigneur, tantôt Dieu. C'est par lui que la loi a été donnée à Moïse, à qui il a apparu sur le mont Horeb [3].

Le Fils donc qui est dans le Père, Dieu et Seigneur de toutes les créatures, a été envoyé par son Père du haut des cieux. Il s'est fait homme. Son corps, qu'il a pris dans le sein d'une vierge, et *dans lequel habite substantiellement la plénitude de la divinité*, a été immuablement uni à la divinité et déifié. « Ainsi, poursuivent les Pères du Concile, le même Dieu « et homme Jésus-Christ a été annoncé par la loi et par les « prophètes, et toutes les Églises qui sont sous le ciel ont « cru en lui comme étant et le Dieu qui s'est anéanti, lui « qui était égal à Dieu, et un homme de la race de David « selon la chair [4] » Le Concile termine en établissant, encore par les Écritures, que le Fils de Dieu a été connu comme Christ, et a été appelé de ce nom avant l'incarnation [5].

1. Καὶ πᾶσαι αἱ θεόπνευστοι Γραφαὶ Θεὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ μηνύουσιν. *Ibid.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, et c. 848.
4. Διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς Παρθένου σῶμα χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνωται καὶ τεθεοποίηται · οὗ χάριν ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστὸς προεφητεύετο ἐν νόμῳ, καὶ προφήταις, καὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῇ ὑπὸ τον οὐρανὸν πάσῃ πεπίστευται Θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ · ἄνθρωπος δέ, καὶ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα. *Ibid.*
5. *Ibid.*, c. 849.

VII. Si maintenant nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur la controverse soulevée par l'ébionisme, pour en saisir le vrai caractère, nous remarquerons que, bien que les docteurs catholiques n'eussent pour but immédiat que de prouver que Jésus-Christ n'était pas un pur homme, ils l'ont fait de manière à montrer qu'ils reconnaissaient sa parfaite divinité. Nulle part il ne s'agit d'un Dieu métaphorique, d'un Dieu fait ou créé, d'un être divinisé, d'un Dieu séparé du Dieu véritable. Les raisonnements de saint Irénée, outre l'énergie propre de l'expression, supposent clairement en Jésus-Christ la nature divine, et ils ne prouvent rien, s'il ne la possède pas. Caïus, en disant que les anciens enseignaient que Jésus-Christ était en même temps Dieu et homme, fait voir qu'à leurs yeux et aux siens, il est aussi véritablement Dieu qu'il est véritablement homme. Les arguments de Novatien sont les plus forts qu'on puisse produire en faveur de la divinité de Jésus-Christ. Il lui applique les passages des saints livres qui regardent exclusivement le Dieu véritable. Il reconnaît en lui, et au même titre, les deux natures divine et humaine. Il lui attribue les perfections et les opérations divines incommunicables. Il déclare qu'il est Dieu, parce qu'il procède de Dieu, parce qu'il est fils de Dieu, tandis que les créatures sont faites par Dieu et ne procèdent pas de lui. Il établit qu'il est une même chose avec Dieu, et que, quoiqu'il soit réellement Dieu, il n'y a néanmoins qu'un seul Dieu, et qu'il n'existe d'autre différence entre son Père et lui qu'en ce qu'il est fils et non père. Du reste, on ne trouve dans cet ouvrage que quatre ou cinq passages qui offrent quelque difficulté et semblent favoriser l'arianisme; mais lorsqu'on y regarde de plus près, on voit qu'ils n'impliquent rien de plus que la subordination du Fils au Père comme au principe de son être et de son opération. La plupart ont été expliqués dans le livre sixième de cette Histoire; les autres le seront dans le livre suivant.

Nous avons déjà observé que les évêques qui déposèrent

Paul de Samosate, dans leur lettre où ils annonçaient cette déposition à tous les autres membres de l'épiscopat, disaient d'une manière absolue, sans distinction, sans restriction aucune, qu'en niant la divinité de Jésus-Christ, il avait « renié *le* Dieu, son Dieu, » ce qui montre évidemment qu'ils regardaient Jésus-Christ comme étant le Dieu véritable. Malchion, dans les fragments qui nous restent de sa dispute avec Paul, n'attribue pas au Sauveur l'apparence, l'image, mais la substance même de la divinité, et de la divinité inaltérable et immuable. Enfin, on ne peut rien désirer de plus explicite que ce que nous avons vu dans la profession de foi du premier concile d'Antioche. Jésus-Christ y est fils de Dieu et Dieu, parce qu'il est engendré de Dieu; Dieu, non par prédestination, mais par substance et par hypostase; le Dieu, hors duquel il n'y en a pas un autre, d'Isaïe; le Dieu béni au-dessus de tout dans les siècles, de saint Paul; le Dieu qui est toujours dans le Père, et par qui le Père a créé toutes choses, non comme par un instrument étranger, ce qui est l'arianisme, ni par un art, une pensée ou une vertu impersonnelle, ce qui est le sabellianisme, mais en l'engendrant comme *une énergie* vivante qui subsiste toujours en lui et opère tout en toutes choses. C'est le Dieu qui a apparu aux patriarches, et à Moïse dans le buisson ardent. C'est celui enfin qui, en se faisant homme, a uni substantiellement et immuablement la plénitude de la divinité à sa chair, et s'est anéanti sans cesser pourtant d'être égal à Dieu.

C'en est assez. Il est évident que les anciens docteurs de l'Église, en réfutant l'ébionisme et l'artémonisme, ont renversé par avance l'arianisme, et qu'en prouvant que Jésus-Christ a une nature supérieure à l'homme, ils ont établi d'une manière aussi claire qu'invincible qu'il est véritablement Dieu.

CHAPITRE VII.

Des sectes qui ont exagéré en un sens la divinité de Jésus-Christ, ou des sectes modalistes. — Exposition complète du modalisme sous ses diverses formes. Modalistes du temps de saint Justin. Praxéas. Noët. Bérylle de Bostra. — Nouvelle forme donnée par Sabellius au modalisme de ses devanciers. — Principes généraux des modalistes. — Arguments sur lesquels ils appuyaient leur doctrine.

I. A l'opposé de l'ébionisme et de l'artémonisme apparaît le *modalisme*, ou l'erreur de ceux qui ont prétendu que la nature divine subsistait dans une seule personne, dont le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois noms, ou trois formes [1], et qui ont soutenu conséquemment que Jésus-Christ est tellement Dieu, qu'il est personnellement confondu avec le Père. Quoique nous ayons déjà dit quelque chose de cette erreur dans le quatrième livre de cet ouvrage, nous devons en parler encore ici et en faire un exposé plus complet.

Saint Justin rapporte, dans son dialogue avec Tryphon, qu'il y avait de son temps quelques hommes qui prétendaient que « la vertu qui a apparu à Moïse et aux patriar- « ches est appelée ange, en tant qu'elle est envoyée aux « hommes et leur apporte des ordres de Dieu ; gloire, parce « qu'elle se manifeste avec un éclat que l'homme ne peut « soutenir; homme, parce qu'elle s'est manifestée parfois « sous la forme humaine ; *logos*, parce qu'elle apporte aux « hommes les discours du Père. Ils ajoutaient que cette ver- « tu est indivisible et inséparable du Père de la même ma- « nière que la lumière du soleil qui est sur la terre est in- « séparable du soleil qui est dans le ciel, de telle sorte que « lorsque le soleil disparaît, la lumière s'évanouit. Ainsi, « disaient-ils, le Père, lorsqu'il le veut, fait que sa vertu « s'avance et se déploie, et lorsqu'il le veut, il la replie en

1. En employant le nom de *modalistes* pour désigner des sectes qui ont de grandes affinités dogmatiques, nous ne prétendons nullement que toutes aient cru que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient des *modes* réels, ou n'étaient que de *simples modes* de la divinité. On verra qu'il en est tout autrement.

« lui-même [1]. » Les expressions sont claires. Le *logos*, dans ce système, n'a pas une existence personnelle, immanente; il n'est qu'une manifestation de Dieu, une irradiation, un déploiement passager de sa nature qui n'est pas distingué de lui.

C'est là sans doute un des fondements de l'erreur modaliste. Mais, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs [2], cette erreur ne fit secte dans l'Église que vers la fin du second siècle, ou au commencement du troisième. Praxéas, qui était venu de l'Asie Mineure à Rome sous le pape Victor, pour y dénoncer le montanisme, y répandit aussi les semences de la nouvelle doctrine. Voici comment il l'exposait : « Il n'y a qu'un Dieu unique et unipersonnel, qui est lui-même Père, Fils et Saint-Esprit. Toute distinction réelle entre le Père et le Fils détruit l'unité divine. C'est le Père qui est descendu dans la Vierge Marie, qui en est né, qui a souffert, qui est Jésus-Christ lui-même [3]. » Il n'existe donc pas de distinction personnelle entre le Père et le Fils ; mais, parce que le Père s'est fait homme, en se faisant homme il s'est fait être à lui-même son Fils. Si cela paraît contraire à l'expérience et à la raison humaine, peu importe ; rien n'est difficile à Dieu [4].

Noët, de Smyrne ou d'Éphèse, ne nous paraît s'écarter en rien de la doctrine de Praxéas. Il disait expressément que « le Christ lui-même est le Père, et que le Père lui-même

1. Ἄτμητον δὲ καὶ ἀχώριστον τοῦ Πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου φασὶ φῶς ἐπὶ γῆ; εἶναι ἄτμητον καὶ ἀχώριστον ὄντος τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ Πατὴρ, ὅταν βούληται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ· καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν. *Dial.* n. 128.

2. L. IV°, c. XIII.

3. Unicum Deum non aliàs putat credendum quàm si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat. Tertull., *Adv. Prax.*, c. II. Ipsum dicit Patrem descendisse in virginem, ipsum in eâ natum, ipsum passum, denique ipsum esse Jesum Christum. *Ibid.*, c. I.

4. Ipse se, inquiunt, Filium sibi fecit... Nihil Deo difficile.... Ergò, inquiunt, difficile non fuit Deo ipsum se et Patrem et Filium facere adversùs traditam formam rebus humanis. *Ibid.*, c. X.

est né, qu'il a souffert, qu'il a été tué. » « Le Christ, disait-il encore, était Dieu, et il a souffert pour nous étant le Père, pour pouvoir nous sauver. » Et enfin : « Le même Christ est le Père, le même est le Fils, le même a souffert et s'est ressuscité lui-même[1]. » Du reste, les raisonnements que faisaient les Noétiens sont identiques à ceux que faisait Praxéas.

Il n'est pas probable que Bérylle de Bostra ait aussi directement renfermé la Trinité tout entière dans le Christ que le faisaient Praxéas et Noët. Nous n'avons pas sur son système des renseignements bien étendus; mais ce que nous en rapporte Eusèbe nous montre que, sous une autre forme, il professait les mêmes opinions. D'après cet historien, dont les expressions doivent être toutes pesées avec soin, Bérylle ne prétendait pas que Jésus-Christ n'existait en aucune manière avant l'incarnation, mais que « avant son avénement « chez les hommes il ne subsistait pas en lui-même person- « nellement, ou comme une personne distincte; » et il ajoutait que « Jésus-Christ ne possédait pas en lui-même la Di- « vinité d'une manière qui lui fût propre, mais qu'il pos- « sédait seulement la divinité paternelle[2]. » Ces derniers mots ne signifient pas que, selon Bérylle, la nature divine qui est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, était depuis l'incarnation en Jésus-Christ; mais que la divinité en tant qu'elle subsiste dans le Père, qu'elle est propre au Père, par opposition à la divinité en tant qu'elle subsiste dans le Fils, était *seule* en Jésus-Christ[3]. En effet, les deux parties de l'erreur de Bérylle sont corrélatives l'une à l'autre. Avant l'incarnation, Jésus-Christ n'existait pas per-

1. Ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν Πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν Πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι. S. Hipp. c. *Noet*, c. I. Ἔπασχεν δι' ἡμᾶς αὐτὸς ὢν Πατήρ. *Ibid.*, c. II. Αὐτός ἐστι Χριστὸς ὁ Πατήρ, αὐτὸς Υἱός, αὐτὸς ἐγεννήθη, αὐτὸς ἔπαθεν, αὐτὸς ἑαυτὸν ἤγειρεν, c. III.

2. Τὸν Σωτῆρα καὶ Κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν, πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπον ἐπιδημίας· μὴ δὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Eus., *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXIII.

3. C'est pour cela sans doute qu'Eusèbe dit μόνην τὴν πατρικήν.

sonnellement, parce qu'avant l'incarnation, la personne du Père existait seule ; depuis l'incarnation Jésus-Christ a existé personnellement, il a été Dieu et homme ; mais s'il a été Dieu, ce n'est qu'en tant qu'il possédait la divinité qui est propre au Père, ou, en d'autres termes, la personne du Père s'est faite homme et est devenue Jésus-Christ, ce qui revient à l'erreur de Praxéas et de Noët [1].

II. Sabellius a présenté certainement le modalisme sous une forme différente. Soit qu'il y ait été entraîné par la force de la tradition, soit conception particulière, il admettait dans la Divinité trois forces distinctes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit qu'il consentait à appeler comme les catholiques du nom de *personnes*, quoiqu'il n'attachât pas à ce mot le sens qu'ils y attachaient. Pour bien concevoir son système, il faut distinguer dans la Divinité la *monade* et les *personnes* [2]. D'après la plupart des Sabelliens, la *monade* divine était le Père, d'où provenaient le Fils et le Saint-Esprit. D'après d'autres, au-dessus des trois *personnes*, existait la monade divine, qui est devenue Père, Fils et Saint-Esprit [3]. Dans ce dernier système, la monade divine est impersonnelle, sans forme, cachée à elle-même, à peu près comme le βυθός du gnosticisme, mais susceptible de se développer en triade. Ce développement n'est pas un développe-

1. La manière dont nous entendons l'erreur de Béryile est confirmée par les paroles suivantes d'Origène : « Sed et eos, qui hominem dicunt Dominum Jesum præcognitum et prædestinatum qui, antè adventum carnalem substantialiter et propriè non exstiterit, sed quod homo natus Patris solam in se habuerit deitatem, ne ipsos quidem sine periculo Ecclesiæ numero sociari. » — Orig. *in Epist. ad Tit.* fragm. Opp., t. IV, p. 695.

2. V. S. Bas., *Ep.* CCX, n. 5, et *Epist.* CCXIV, n. 3, cité livre Vᵉ de cette Histoire, c. X.

3. Φησὶ γὰρ (Σαβέλλιος), ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ, ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς Υἱὸν καὶ Πνεῦμα. S. Athan. *Orat.* IV *cont. Arian.*, n. 25. Εἰ τοίνυν ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς· ἡ δὲ μονάς ἐστιν ὁ Πατήρ· τριὰς δὲ Πατήρ, Υἱός, Ἅγιον Πνεῦμα· πρῶτον μὲν πλατυνθεῖσα ἡ μονάς, πάθος ὑπέμεινε... ἔπειτα εἰ αὐτὴ ἡ μονὰς ἐπλατύνθη εἰς τριάδα, τριὰς δὲ ἐστὶ Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα· ὁ αὐτὸς ἄρα Πατὴρ γέγονε καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον· ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονάς, ἄλλο τι ἐστὶ παρὰ τὸν Πατέρα, κ. τ. λ *Ibid.*, n. 13.

ment interne, immanent, éternel, indépendant de tout rapport avec le monde extérieur. Tout au contraire. La monade s'irradie, s'épanouit dans le monde, et elle devient *Père;* elle s'unit, par une autre irradiation ou une autre force, à l'Homme-Christ, et elle devient *Fils*. Enfin, par une troisième irradiation ou une troisième force, elle opère dans l'Église chrétienne, et elle devient Saint-Esprit. Ainsi il y a bien une différence entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais ce n'est ni une différence personnelle ni une différence éternelle. Ce ne sont pas simplement trois noms, trois faces de Dieu, comme créateur, rédempteur, sanctificateur; ce sont trois forces, trois irradiations distinctes et produites dans le temps. La trinité est donc une expansion temporaire de la vie divine. La monade s'étend, se dilate, et puis finalement elle se resserre et se concentre.

Ainsi, tandis que, selon la doctrine catholique, le Père était Père avant la création du monde, le Fils était Fils avant l'incarnation, le Saint-Esprit était Saint-Esprit avant l'Église, et que Dieu était et est en lui-même Père, Fils et Saint-Esprit; dans le système sabellien, Dieu n'est par lui-même ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit; essentiellement unipersonnel, mais susceptible de se déployer par des opérations diverses, il devient trinité par ses rapports avec le monde, avec Jésus-Christ, avec l'Église.

III. Quelque différence qu'il puisse y avoir entre les diverses formes de modalisme que nous venons d'exposer, tous les modalistes reconnaissaient deux principes que l'on doit regarder comme les fondements de leur commune doctrine.

Le premier, que non-seulement Dieu est unique dans sa nature, mais qu'il est unipersonnel, et que la pluralité des personnes subsistantes et distinctes est incompatible avec l'unité divine ou la monarchie, telle que nous la révèlent les saintes Écritures; le second, que Jésus-Christ est vraiment Dieu, qu'il a en lui la nature divine, mais qu'il est une même personne que le Père.

Ils appuyaient le premier de ces principes sur les passages des livres sacrés où il est dit : *Je suis Dieu, vous n'aurez pas d'autre Dieu que moi* (Ex. III, 6 ; XX, 3)*; je suis le premier et le dernier, et après moi il n'y en a pas un autre; seul j'ai étendu les cieux, seul j'ai établi la terre sur ses fondements* (Isaïe, XLIV, XLV, 5)[1].

Pour prouver le second et pour établir que Jésus-Christ est le Dieu unique et le même que le Père, ils alléguaient un ensemble de passages qu'on peut distinguer en trois ordres. Les premiers sont ceux où il est clairement enseigné que le Messie devait être Dieu, comme ceux-ci de Baruch et d'Isaïe : *Il est notre Dieu, et il n'y en aura pas d'autre que lui* (Baruch, III, 36); *Dieu est en vous, et il n'y a pas de Dieu hors vous. Car vous êtes Dieu, et nous l'ignorions, ô Dieu sauveur d'Israël* (Is. XLV, 14); ou bien ceux où il est formellement déclaré que Jésus-Christ *est le Dieu béni au-dessus de tout, l'alpha et l'oméga, le Tout-Puissant* (Rom. IX, 5 ; Apoc. I, 8, etc...), ce qui, disaient-ils, ne pouvait convenir qu'au Père[2]. Les seconds sont les passages dans lesquels ce qui est attribué au Père est aussi attribué au Fils, comme en cet endroit où Jésus-Christ annonce qu'il se ressuscitera lui-même, tandis que partout ailleurs il est écrit que le Père l'a ressuscité[3]. Les troisièmes sont ceux où Jésus-Christ, pour exprimer directement son unité substantielle avec le Père, dit : *Moi et mon Père nous sommes une même chose;* et encore : *Qui me voit, voit mon Père*[4] (Jean, X, 30 ; XIV, 8). Nous ne sachons pas que les anciens modalistes appuyassent leur système sur un fondement traditionnel.

1. Tert., *Adv. Prax.*, c. XVII, XVIII, XIX. S. Hipp. *c. Noet.*, n. II. Novat., *de Trin.*, c. XXX.
2. S. Hipp., *ibid.* Nov., *ibid.*
3. Orig. *in Joann.*, l. X, n. 21.
4. Tert., *Adv. Prax.*, c. XXII, XXIV. S. Hipp. c. *Noet*, n. VII. Nov., *de Trin.*, c. XXVIII.

CHAPITRE VIII.

Des sectes modalistes. Suite. — Preuve frappante de la foi de l'Église en la *divinité* de Jésus-Christ tirée de l'apparition des sectes modalistes. — Y a-t-il quelque vraisemblance à supposer que le *modalisme* représente la foi primitive du christianisme sur ce dogme ? — Preuves du contraire. A quelque époque que le modalisme se soit produit, il a trouvé l'Église en possession de la foi en l'existence personnelle du Verbe, et il a été immédiatement repoussé comme opposé à la croyance perpétuelle du christianisme.

I. La première pensée qui se présente à l'esprit, lorsqu'on réfléchit sur l'histoire du modalisme, c'est qu'il fallait que la croyance en la divinité du Sauveur fût bien profonde et bien universelle dès la fin du second siècle, pour que ce système pût trouver des partisans. Cette pensée se fortifie surtout lorsqu'on considère que le modalisme surgit à la fois en des points divers et éloignés, à Carthage et à Rome, à Smyrne et dans l'Asie Mineure, en Phrygie et à Ptolémaïs, dans des communautés chrétiennes qui n'avaient aucun rapport particulier, aucune filiation d'écoles. Le modalisme n'est, en effet, à le prendre dans son fond, que l'exagération du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Le Sauveur est tellement Dieu, dans ce système, qu'il est la Divinité tout entière prise d'une manière absolue, sans distinction et sans subordination personnelle. Or, dit avec raison à ce sujet un auteur du IIIe siècle, « la divinité du Christ est si claire« ment enseignée dans les Écritures, que la plupart des héré« tiques, frappés de la grandeur de sa divinité et l'étendant « outre mesure, ont osé le dire et le croire, non le Fils, « mais le Père. Quoique cette opinion soit contraire au vrai « sens des saints livres, elle est néanmoins un argument « puissant en faveur de la divinité de Jésus-Christ, puisqu'il « est tellement Dieu, mais en tant qu'il est Fils de Dieu et « né de Dieu, qu'encore une fois la plupart des hérétiques « l'ont déclaré non le Fils, mais le Père [1]. » En d'autres

1. Usquè adeò hunc manifestum est in Scripturis esse Deum tradi, ut plerique hæreticorum divinitatis ipsius magnitudine commoti, ultrà modum exten-

termes, si le Fils de Dieu eût été regardé généralement dans la société chrétienne comme une créature plus ou moins parfaite, mais toujours absolument séparée dans son existence, de la nature et de la personne du Père, impossible que subitement et dans toutes les parties de l'Église eussent surgi des hommes qui l'identifiassent avec lui. L'esprit humain, du moins à le prendre en général, ne passe pas si rapidement d'un excès à l'autre, surtout lorsqu'il s'agit de doctrines religieuses où il faut se créer des partisans, et par là même ménager, jusqu'à un certain degré, leurs préjugés antérieurs.

Du reste, les faits les plus constants viennent à l'appui de ces considérations et leur donnent une valeur irrésistible. Les premiers docteurs du modalisme, ainsi que nous l'avons dit, regardaient comme étant les fondements de leur doctrine ces deux vérités, qu'il n'y a qu'un Dieu, et que Jésus-Christ est véritablement Dieu. Ils établissaient ordinairement ces deux points de leur système par les Écritures; mais ils indiquaient par l'ensemble de leurs raisonnements que ces points étaient reconnus par leurs adversaires, que c'était chose certaine parmi les chrétiens. Seulement ceux qui ne partageaient pas leur opinion n'apercevaient pas la conséquence légitime et nécessaire de cette double vérité [1].

C'est donc un fait certain, et constaté par l'apparition et par le témoignage des sectes modalistes, que dans le second siècle on professait dans l'Église tout entière que Jésus-Christ est véritablement Dieu.

II. Reste seulement à savoir en quel sens il était regardé comme tel. Car l'apparition presque simultanée et sans concert de ces diverses sectes, jointe à quelques autres circons-

dentes honores ejus, ausi sint non Filium sed Deum Patrem promere, vel putare : quod etsi contrà veritatem Scripturarum est, tamen divinitatis Christi argumentum grande atque præcipuum est. Qui usquè adeò Deus, sed quâ Filius Dei natus ex Deo, ut plerique illum, ut diximus, hæretici, ità Deum exceperint, ut non Filium sed Patrem pronuntiandum putarent. Novat., *de Trin.*, c. XVIII.

1. S. Hipp. c. *Noet.*, n. II. Novat., *de Trin.*, c. XXX

tances, a fait penser à des rationalistes modernes que le modalisme représente la croyance primitive de l'Église sur la divinité de Jésus-Christ ; croyance qui, modifiée plus tard par le mouvement alexandrin, serait devenue, après quelques fluctuations, la doctrine trinitaire des conciles de Nicée et de Constantinople.

Si, dans notre Histoire du dogme, nous nous appuyions plus sur des considérations philosophiques que sur des faits, il ne nous serait pas difficile de prouver que le passage, dans l'Église, de la croyance que Jésus-Christ est réellement toute la trinité divine, à celle de sa divinité simplement comme Fils, n'aurait pas eu de raison suffisante et ne saurait être expliqué d'une manière vraisemblable ; tandis qu'au contraire, on comprend aisément que, dans une société qui professe une trinité en Dieu, et qui croit que le second terme de cette trinité, qui est Dieu comme le premier, s'est fait homme, quelques individus ou quelques communautés particulières aient été amenés à penser que cette trinité n'est qu'une trinité de noms ou de formes, et que cet Homme-Dieu est réellement, quant à sa nature supérieure, cette trinité tout entière.

En effet, le modalisme, à le prendre dans ses caractères généraux, est une doctrine fort simple. Dieu est unique. Il produit le monde et l'homme. En ce sens il est Père. L'homme se rend indigne des dons divins. Dieu, sans déchoir de sa divinité s'unit à une nature humaine. A cause de cette union, de ce nouveau rapport, quoique sans cesser d'être ce qu'il était, il s'appelle Fils. Par suite des mérites acquis dans cette nouvelle nature, il se communique aux hommes et s'unit à eux d'une manière surnaturelle. En ce dernier sens, et sous ce nouveau rapport, il est Esprit saint. On le voit, cette trinité n'a rien de transcendantal ni de supra-rationnel. Elle ne donne, en aucune manière, lieu à l'accusation de polythéisme. Elle sauvegarde entièrement l'unité divine aux yeux de la raison ; ce que ne fait pas également la trinité catholique. C'est donc un grand mystère, et

rationnellement un obstacle de moins au triomphe du Christianisme. D'un autre côté, le modalisme, en rationalisant ainsi la Trinité, n'abaissait pas, il semblait même relever Jésus-Christ, puisque, ainsi que nous le disions tout à l'heure, Jésus-Christ était, à ses yeux, personnellement la Trinité tout entière.

Cela étant, quels motifs pouvait avoir l'Église chrétienne, supposé qu'elle eût été formée dans la croyance modaliste de passer à la trinité catholique? Tous ses intérêts et tous ses instincts se seraient réunis pour s'y opposer; et si quelques hommes, quelques communautés particulières peuvent résister à la double loi de leurs instincts et de leurs vrais intérêts, une société répandue dans tout l'univers ne le peut pas.

Supposons au contraire que la trinité catholique ait été la foi primitive de l'Église chrétienne, on comprend aisément comment des esprits timides ou hardis et sérieusement jaloux du triomphe du Christianisme, amis de leurs propres pensées ou de la gloire de Jésus-Christ, ont pu se laisser entraîner à réduire cette trinité personnelle à une trinité de noms ou de formes, et à la renfermer personnellement tout entière en Jésus-Christ. Le judaïsme et le paganisme n'auraient plus à reprocher à la religion nouvelle l'adoration de Dieu le Père et celle du Fils comme un dualisme. La raison aurait un mystère de moins à admettre. Le sentiment chrétien à l'égard de Jésus-Christ serait d'ailleurs satisfait. Le Sauveur serait en quelque sorte plus grand et plus honoré. C'est en effet ce que ne cessaient de répéter les anciens modalistes. « Pourquoi voulez-vous me condamner, répondait Noët aux prêtres de Smyrne, et quel mal fais-je en honorant Jésus-Christ [1]? » Les Sabelliens, au rapport de Novatien et d'Origène, disaient la même chose; et ils avaient été conduits à vouloir que Jésus-Christ fût le Père, pour lui rendre hon-

1. Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; S. Hipp. c. *Noet.*, n. 1.

neur [1]. C'en est sans doute assez de ces motifs pour expliquer l'introduction, dans l'Église, du modalisme sous sa forme générale. Quant à celle que lui donna Sabellius, elle se rattache assez clairement aux opinions judaïques que saint Justin a rapportées dans son Dialogue, ou au système de l'émanation, ou même au stoïcisme auquel ce sectaire avait emprunté plusieurs expressions [2]. Nous verrons d'ailleurs, dans le douzième livre de cet ouvrage, que ce qu'on appelle le mouvement alexandrin a eu une importance bien moins grande dans la formation du dogme, qu'on ne lui en attribue ordinairement.

III. Ainsi, à ne considérer la chose qu'en elle-même, il n'est nullement probable que le modalisme ait été la croyance primitive de l'Église sur la divinité de Jésus-Christ. Mais ce n'est pas sur de semblables considérations, qui ont toujours quelque chose de conjectural, que nous aimons à nous appuyer. Venons aux faits.

Premièrement. A quelque époque et sous quelque forme que le sabellianisme se soit produit, il a trouvé l'Église en possession de la doctrine contraire, et il a été immédiatement proscrit par elle. Saint Justin, après avoir exposé la doctrine des Juifs qui ne voyaient dans le Verbe qu'une vertu passagère de Dieu, résume en quelques mots la réfutation qu'il avait faite de cette opinion, qu'il regarde comme clairement contraire à l'Écriture et « soutenue seulement, dit-il, par des sophistes qui ne peuvent ni dire ni entendre la vérité [3]. » Si l'on pouvait penser, après des paroles si formelles, que saint Justin tolérât cette opinion, il serait facile de se convaincre qu'il n'en est rien par le passage remarquable de sa première Apologie que nous avons déjà cité, et où, traitant le même sujet que dans son Dialogue, il éta-

1. Οὐ νομιστέον γὰρ εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψεύδη φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτόν · ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχέοντες Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἔννοιαν, κτλ. Orig. *in Matth.*, t. XVII, n. 14. V. et. Nov., *de Trin.*, c. XVIII.

2. V. S. Athan. suprà.

3. Σοφισταί, καὶ μηδὲ λέγειν τὴν ἀληθείαν, μηδὲ νοεῖν δυνάμενοι. *Dial.*, n. 129.

blit que l'Esprit saint et Jésus-Christ ont justement reproché aux Juifs de ne connaître ni le Père ni le Fils, parce qu'ils prétendaient que c'était le Père qui s'était manifesté à Moïse. « Car, ajoute-t-il, ceux qui disent que le Fils est le Père « sont convaincus de ne pas connaître le Père, et de ne pas « savoir que le Père de toutes choses a un Fils [1]. » Or ne connaître ni le Père ni le Fils, dans le langage de l'Écriture et des saints docteurs, c'est n'être pas chrétien.

Nous avons vu ailleurs [2] que, dès que le système de Praxéas fut connu, il fut obligé de se rétracter, et qu'ayant de nouveau répandu son erreur, il fut définitivement condamné. Noët se conduisit et fut traité de la même manière.

L'Église se montra, en apparence du moins, plus indulgente envers Bérylle de Bostra, ce qui semble à Baumgarten-Crusius [3] une preuve de la liberté dont on jouissait encore relativement aux déterminations dogmatiques. Mais si l'on observe que l'opinion de ce brillant écrivain, comme toutes les opinions nouvelles, souleva des réclamations unanimes dès qu'elle fut connue; qu'elle fut regardée comme une erreur et combattue de plusieurs côtés; qu'on appela Origène en Arabie pour la réfuter; qu'un concile fut assemblé à ce sujet; que le système de Bérylle ne fut compris qu'après des explications, et qu'à la suite d'une discussion publique Bérylle reconnut la vérité qui fut proclamée par le concile, on sera convaincu que si Bérylle fut traité avec de grands égards, à cause de sa bonne foi et de son mérite personnel, son erreur fut unanimement proscrite [4]. Origène, d'ailleurs

1. Οἱ γὰρ τὸν Υἱὸν Πατέρα φάσκοντες εἶναι, ἐλέγχονται μήτε τὸν Πατέρα ἐπιστάμενοι, μήθ' ὅτι ἐστὶν υἱὸς τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων γινώσκοντες. *Apol.* I, n. 63.

2. Livre IV, c. XIII, n. II.

3. Compendium der Christlichen Dogmengeschichte, p. 105.

4. Ἐπὶ τούτῳ πλείστων Ἐπισκόπων ζητήσεις καὶ διαλόγους πρὸς τὸν ἄνδρα πεποιημένων, μεθ' ἑτέρων παρακληθεὶς Ὠριγένης, κάτεισι μὲν εἰς ὁμιλίαν, τὰ πρῶτα τῷ ἀνδρί, τίνα νοῦν ἔχοι ἀποπειρώμενος· ὡς δ' ἔγνω ὅ τι καὶ λέγοι, εὐθύνας μὴ ὀρθοδοξοῦντα· λογισμῷ τε πείσας καὶ ἀποδείξει ἀναλαβὼν αὐτόν, τῇ περὶ τοῦ δόγματος ἐφίστησιν ἀληθείᾳ, ἐπί τε τὴν προτέραν ὑγιῆ δόξαν ἀποκαθίστησι· καὶ φέρεταί γε εἰσέτι νῦν ἔγγραφα τοῦ τε Βηρύλλου καὶ τῆς δι' αὐτὸν γενομένης συνόδου, κ. τ. λ. Euseb., *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXXIII.

si tolérant en matière dogmatique, faisant, dans un de ses ouvrages, allusion à l'opinion de Bérylle, dit que ce ne serait pas sans péril qu'on admettrait ceux qui la tiendraient à la communion de l'Église [1]. Nous avons vu ailleurs avec quelle ardeur Origène combattit ceux qui prétendaient que les personnes divines ne différaient que par les conceptions qu'on s'en faisait, c'est-à-dire les précurseurs de Sabellius, et qu'il les regardait comme des hérétiques [2]. Nous avons vu aussi que dès que, le système de Sabellius eut été répandu, il fut condamné comme plein de blasphèmes à Alexandrie et à Rome [3]. Ainsi, aux divers moments et sur tous les points où le modalisme s'est manifesté, il a trouvé l'Église en possession de la foi contraire, et il a été proscrit comme une hérésie.

IV. Secondement. Les sectes modalistes avaient une conscience si certaine de leur nouveauté, que jamais elles ne firent appel à la tradition, et qu'elles ne s'appuyèrent que sur des raisonnements empruntés à la raison humaine ou à l'Écriture. Les catholiques, au contraire, ne cessaient d'alléguer contre eux la tradition et la foi publique et perpétuelle de l'Église [4]. Nous avons nous-même donné à plusieurs reprises des preuves palpables de ce fait, et, sans parler ici de saint Justin et des auteurs qui ont écrit après lui, et sur les sentiments desquels on ne peut concevoir le moindre doute, l'ancien auteur de l'Épître à Diognète, qui dit expressément que le Verbe de Dieu est le créateur de toutes choses, et que Dieu l'a envoyé comme un roi envoie un roi; saint Ignace, qui l'appelle le Verbe éternel qui ne procède pas du silence, et qui nous le montre né de Dieu comme il est né de Marie; saint Barnabé, Hermas et saint Clément de Rome, qui nous enseignent qu'il existait comme Esprit avant de se faire chair, et que c'est à lui que le Père parlait au commen-

1. Orig. *in Epist. ad Tit.*, fragm. Opp., t. IV, p. 695.
2. V. livre Ve, c. XIII.
3. V. livre IVe, c. XIII, n. II.
4. V. là même.

cement du monde, avaient évidemment une croyance toute contraire au modalisme. Aussi ne craignons-nous pas de dire que l'opinion des rationalistes qui pensent que la conception modaliste représente la croyance primitive sur Jésus-Christ, opinion qui a si peu de probabilité en elle-même, n'a d'ailleurs aucun fondement historique.

CHAPITRE IX.

Des sectes modalistes. Suite. — Controverse. Réfutation du modalisme par l'Écriture. Les docteurs chrétiens, en réfutant le modalisme, ne négligeaient pas les arguments empruntés à l'Écriture. — Ils établissaient que le Verbe était avant l'incarnation une personne réellement subsistante; — qu'il était Fils, ou que le Fils de Dieu existait avant l'incarnation; — que depuis l'incarnation le Père et le Fils étaient des personnes distinctes. — Belle réfutation de Praxéas, qui prétendait qu'en Jésus-Christ la divinité était le Père, et que l'humanité était le Fils.

I. Quoique les docteurs orthodoxes invoquassent tous la tradition contre les erreurs du modalisme, il ne faut pas croire qu'ils s'en tinssent là, et qu'ils crussent que cette hérésie ne pouvait être réfutée par les Écritures. Tant s'en faut. Convaincus, au contraire, qu'elle pouvait, comme le dit l'un d'eux [1], être renversée par l'Écriture tout entière, ils reprochent constamment à leurs adversaires de n'en citer que quelques paroles, et de vouloir faire dépendre de passages isolés ou peu nombreux toute la doctrine des saints livres, ce qui d'ailleurs est le propre de tous les hérétiques [2]; puis, parcourant toutes les parties des livres sacrés, ils en rap-

1. Satis longum facio, si enisus fuero omnes omninò ad hanc partem voces congregare, quandoquidem non tàm veteris quàm etiam novi Testamenti Scriptura divina ubique ostendat, illum ex Patre natum, etc. Nov., *de Trin.*, c. XXI.

2. His tribus capitulis (les textes rapportés plus haut) totum instrumentum utriusque Testamenti volunt cedere, cùm oporteat secundùm plura intelligi pauciora, sed proprium hoc est omnium hæreticorum. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XX. V. et. S. Hipp. *c. Noet.*, n. III.

portent une foule de témoignages, tout en disant qu'ils n'en citent que peu de chose [1].

Parmi les arguments qu'ils en tirent, tous ne sont pas également solides; mais le fond et l'ensemble de leur argumentation nous paraissent irrésistibles. On peut les réduire à ces trois chefs qu'ils se proposent d'établir : que le *Verbe* était avant l'incarnation une personne réellement existante et non une vertu et la raison impersonnelle du Père; que le Verbe dès lors était Fils, ou que le Fils existait avant l'incarnation; que, depuis l'incarnation, le Père et le Fils sont des personnes réellement distinguées. Si les docteurs orthodoxes ont réussi à établir ces trois vérités par l'Écriture, le modalisme est insoutenable; et nous avons là de nouvelles preuves que ce système n'exprime pas la croyance primitive de l'Église sur la divinité de Jésus-Christ.

II. Premièrement, pour établir que le Verbe était une personne réellement existante et distincte du Père avant l'incarnation, ils observent que, même dans les livres de l'Ancien Testament, on voit qu'il y a plusieurs personnes en Dieu, plusieurs personnes qui sont appelées Dieu. Ainsi Dieu dit, lors de la création de l'homme : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*. Or ces paroles ne peuvent concerner les anges, qui ne sont pas les créateurs de l'homme, et à l'image desquels l'homme n'est pas fait [2]. Elles impliquent d'ailleurs au moins l'existence de deux personnes; et si l'on en doutait, il faudrait rapprocher de ces paroles ce que Dieu dit plus bas : *Voilà qu'Adam a été fait comme l'un de nous*, expressions qui ne peuvent être raisonnablement éludées [3]. De plus, dans le cours des saintes Écritures, comme dans les Psaumes (XLIV, CIX), dans Isaïe (XLV, 14) et même dans

1. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XI, XII, et XXI à XXX. Hæc pauca de multis, c. XI.

2. S. Justin., *Dial.*, n. 62 et 129. Tert., *Adv. Prax.*, c. XII. Nov., *de Trin.*, c. XXI.

3. Fallit aut ludit ut cùm unus et solus et singularis esset, numerosè loqueretur. Tert., *ibid.* Οὐκοῦν εἰπών, ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν, καὶ ἀριθμὸν τῶν ἀλλήλοις συνόντων, καὶ τὸ ἐλάχιστον δύο, μεμήνυκεν. S. Just., *ibid.*, n. 62. Ἀλλ' οὐ τροπολογίαν χωροῦσιν οἱ λόγοι, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 129.

la Genèse (XIX, 23) qui est plus ancienne, on voit deux personnes appelées en même temps du nom de Dieu et de Seigneur [1]. L'*ange de Dieu*, dont il est si souvent parlé dans le Pentateuque, qui est en même temps appelé *ange* ou envoyé de Dieu, et Dieu, ne saurait être la même personne que celui qui l'envoie [2]. Il y en a donc deux qui sont Dieu : celui qui parle et celui à qui il parle; celui à qui l'on dit : *O Dieu, ton Dieu t'a oint*, et celui qui l'a oint; celui *en qui Dieu est*, et le Dieu qui est en lui; celui qui est *le Seigneur dans le ciel* et celui qui est *le Seigneur sur la terre;* celui qui est l'ange de Dieu et celui qui l'envoie. Les modalistes reconnaissaient d'ailleurs, comme les catholiques, que c'était au Verbe que Dieu parlait, par le Verbe qu'il se manifestait; la question se réduisait à savoir s'il était une personne distincte du Dieu en qui il était.

Quelques-uns de nos docteurs éclairant, au moyen de l'Évangile de saint Jean, le premier chapitre de la Genèse, remarquèrent que dans la création, telle que la représente Moïse, l'un parle, l'autre agit, l'un commande, l'autre exécute, et ils ajoutaient que, d'après l'évangéliste, celui par qui toutes choses ont été faites étant le Verbe, c'est donc le Père qui a dit et le Verbe ou le Fils qui a fait [3]. Vainement les Sabelliens prétendaient-ils que le Verbe créateur n'était qu'une parole semblable à celle de l'homme, un son, un mode sans substance; Tertullien répliquait qu'il ne saurait en être de la parole de Dieu comme de la parole humaine, que rien de vide, d'insubsistant ne saurait procéder de Dieu [4]; que ce qui procède d'une telle substance et qui a fait de telles substances, car le Verbe a fait tout ce qui a

1. Etiam adhuc antiquior Genesis : *Et pluit Dominus super Sodomem et Gomorrham sulphur et ignem de cœlo à Domino*. Tertull., *ibid.*, cap. XIII. V. et. S. Just., *Dial.*, n. 56 et 129. Nov., *de Trin.*, c. XXI.

2. V. les livres VI[e] et X[e] de cette Histoire.

3. Qui si ipse Deus est (sermo Dei per quem omnia facta sunt) secundum Joannem *Deus erat sermo* : habes duos; alium dicentem ut fiat, alium facientem. Tert., *Adv. Prax.*, c. XII.

4. At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani

été fait par lui, ne saurait être sans substance; enfin, que le Verbe de Dieu qui est appelé le Fils, qui est aussi appelé Dieu, ne saurait être une chose vide et non subsistante [1].

Les arguments que Tertullien tire de la préface de l'Évangile de saint Jean sont plus solides. Cette préface, dit-il, montre ce qu'était déjà celui qui devait se faire chair [2]. Il était manifestement une autre personne que le Père, puisqu'il est écrit : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était chez Dieu, et le Verbe était Dieu, et tout a été fait par lui.* Car, s'il n'est pas permis d'entendre ces paroles dans un autre sens que celui dans lequel elles ont été écrites, indubitablement on y verra qu'autre est celui qui était au commencement, autre celui *chez qui* il était, autre est le Verbe, autre Dieu dont il est le Verbe, quoique le Verbe aussi soit Dieu, mais en tant que Fils de Dieu, non en tant que Père; autre celui *par qui* toutes choses ont été faites, autre celui *de qui* elles tirent primitivement leur origine. C'est le Verbe qui a été fait chair, et non celui dont il était le Verbe; et sa gloire nous a apparu comme la gloire non du Père, mais du Fils unique du Père [3].

III. Secondement, pour prouver que le Verbe existait en tant que Fils de Dieu, ou que le Fils de Dieu existait avant l'incarnation, et que dès lors il y avait un Père et un Fils, ils rapportent le célèbre passage du livre des Proverbes où la Sagesse créatrice dit que *Dieu l'a possédée comme étant le commencement de ses voies, qu'il l'a engendrée avant les col-*

et vacuo proiatum. Nec carere substantiâ quod de tantâ substanțiâ processit et tantas substantias fecit. Tert., *ibid.*, c. VII.

1. Vacua et inanis res est sermo Dei, qui Filius Dei dictus est, qui ipse Deus cognominatus est? etc. *Ibid.*

2. Ipsa statim præfatio Joannis evangelizatoris demonstrat quod retrò fuerat qui caro fieri habebat. *Ibid.*, c. XXI.

3. Nàm si hæc non aliter accipi licet, quàm quomodo scripta sunt : indubitanter alius ostenditur, qui fuerit à principio, alius apud quem fuerit. Alium sermonem Dei, alium Deum, licet et Deus sermo, sed quà Filius non quà Pater. Alium per quem omnia, alium à quo omnia... Hic ergò *factus est caro*, non ipse cujus erat sermo; hujus gloria visa est tanquàm unici à Patre, non tanquàm Patris. *Ibid.*

lines, et le verset du psaume CIX, selon les LXX, où le Seigneur dit au Seigneur : « *Je t'ai engendré de mon sein avant l'aurore;* » et ils trouvent unanimement, dans cette génération avant l'origine des choses, une preuve évidente et de l'existence personnelle du Verbe et de sa distinction d'avec le Père. Car celui qui engendre est autre que celui qui est engendré. Et la Sagesse dont parle le livre des Proverbes, étant le principe des œuvres de Dieu, ne saurait être autre que le Verbe par qui toutes choses ont été faites [1].

Cette argumentation est décisive contre le modalisme sous toutes ses formes, car il n'est aucun système modaliste qui ne soit renversé par ce principe, que le Fils existait avant l'incarnation. Les Sabelliens admettaient facilement que le Verbe était depuis le commencement du monde, parce qu'ils prenaient le nom de Verbe pour la raison impersonnelle de Dieu ; mais ils ne pouvaient en aucune manière admettre que dès lors le Verbe fût Fils.

IV. Troisièmement enfin, les docteurs orthodoxes établissaient que, depuis l'incarnation, le Père et le Fils sont des personnes réellement distinctes, par les considérations suivantes. D'abord, il suffirait de savoir qu'il y a un Père et qu'il y a un Fils pour en conclure et que deux personnes existent et qu'elles sont réellement distinguées. « Car le Père et le Fils ne sont pas la même personne, de sorte que tous deux ne soient qu'un seul, et que l'un d'entre eux soit en même temps l'un et l'autre [2]. Les Monarchiens disent : Dieu

1. Νοεῖτε... ὅτι γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ Πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἁπλῶς τῶν κτισμάτων ὁ Λόγος ἐδήλου, καὶ τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῷ ἕτερόν ἐστι, πᾶς ὁστισοῦν ὁμολόγησε. S. Just., *Dial.*, n. 129. Ad quem (Filium) deinceps gaudens (Pater) gaudentem in personâ illius : *Filius meus es tu, ego hodiè genui te*, et *ante luciferum genui te*. Sic et Filius ex suâ personâ profitetur Patrem, in nomine Sophiæ : *Dominus condidit me initium viarum in opera sua. Antè omnes autem colles generavit me*. Nàm si hic quidem Sophia videtur dicere conditam se à Domino in opera et vias ejus : alibi autem per sermonem ostenditur omnia facta esse.... apparet unam eamdemque vim esse nunc in nomine Sophiæ, nunc in appellatione sermonis. Tert., *ibid.*, c. VII.

2. Neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter. Tertull., *ibid.*, c. X.

s'est fait être lui-même son Fils; mais ce qui fait le Fils, c'est le Père, ce qui fait le Père, c'est le Fils. Et celui qui n'est ce qu'il est que par un autre, ne saurait l'être par lui-même [1]. Ils allèguent que rien n'est impossible à Dieu. Mais Dieu ne renverse pas l'ordre qu'il a établi lui-même. Les noms de Fils et de Père expriment nécessairement une relation d'une personne à une autre [2]. C'est une présomption intolérable de conclure de ce que Dieu peut faire à ce qu'il a fait; et dans l'étude de la révélation, ce n'est pas ce que Dieu peut faire qu'il faut rechercher, mais ce qu'il a fait [3]. » D'ailleurs, parcourons l'Évangile. Ce n'est pas le Père qui s'est fait chair, mais le Verbe. La gloire du Verbe n'est pas celle du Père, mais du Fils unique. C'est le nom de Fils qui est constamment donné à Jésus-Christ, jamais celui de Père. Il a été envoyé par le Père, il est sorti du Père, il est venu dans le monde et il retourne à son Père. « Or celui qui est envoyé par quelqu'nn n'est pas le même que celui qui l'envoie, celui qui sort de quelqu'un et qui y retourne n'est pas le même que celui de qui il sort et à qui il retourne [4]. » De plus, Jésus-Christ dit qu'il n'est pas seul, mais il dit : *Moi et mon Père;* ils sont donc deux personnes, et c'est par là qu'il prouvait que son témoignage devait être reçu par les Juifs, puisque, d'après la loi, le témoignage de deux personnes est valable [5]. C'est enfin dans le même sens que le Sauveur dit : *Je ne parle pas de moi-même, mais au nom de celui qui m'a envoyé* [6]; et encore, *Celui qui m'a envoyé est plus grand que*

1. Atqnin Pater Filium facit, et Patrem Filius. Et qui ex alterutro fiunt, à semetipsis sibi fieri nullo modo possunt, ut Pater se sibi Filium faciat, et Filius se sibi Patrem præstet. *Ibid.*

2. Quæ instituit Deus etiam ipse custodit. Habeat necesse est Pater Filium, ut Pater sit, et Filius Patrem ut Filius sit. *Ibid.*

3. *Ibid.* V. le livre second de cette Histoire, c. IX, n. 4.

4. Si enim Filium nominat, Filius autem non alius erit quàm qui ex ipso prodiit; sermo autem prodiit ex ipso : hic erit Filius non ipse de quo prodiit. Tert., *ibid.*, c. XI.

5. At ubi se negat esse solum : *Sed ego*, inquit, *et qui me misit Pater*, nonne duos demonstrat, tàm duos quàm inseparatos ?... Siquidem et legem proponens, duorum hominum testimonium confirmantem subjungit, etc. *Ibid.*, c. XXII.

6. V. Tert., *ibid.* Noval., *ibid.*

moi; et lorsqu'il définit lui-même les règles du langage : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé* [1]. Du reste, toutes les Écritures enseignent, d'un commun accord, qu'autre est le Père, autre est Jésus-Christ [2]; et elles montrent qu'ils sont deux personnes distinctes, en disant et qu'il est né du Père, lui par qui toutes choses ont été faites, et qu'il a obéi à son Père, et qu'il a toute-puissance sur toutes choses, mais la toute-puissance qui lui est donnée et communiquée par son Père [3].

V. Vainement pour obscurcir la force de raisons aussi évidentes, les disciples de Praxéas disaient-ils que, dans le Sauveur, le Fils était la chair, l'humanité ou Jésus, et le Père était l'Esprit, c'est-à-dire Dieu et le Christ, et cherchaient-ils à appuyer cette distinction sur la parole de l'ange à Marie : *Le saint qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu;* en ajoutant : C'est la chair qui est née, c'est donc la chair qui est le Fils de Dieu [4]. Tertullien répond d'abord que distinguer dans le Sauveur le Fils du Christ, c'est diviser le Père et le Fils plutôt que les unir. C'est reconnaître en lui deux personnes, comme l'a fait Valentin, qui lui aussi a distingué le Christ de Jésus [5]. Il répond ensuite que « ce qui est né en Marie, ce n'est pas la chair; que Marie a enfanté celui qu'elle a conçu; que celui qu'elle a conçu et qu'elle devait enfanter est Emmanuel, Dieu avec nous; et que Dieu manifestement n'est pas la chair. Ce n'est donc pas à la chair que s'applique cette parole : *Le saint qui naîtra en toi sera appelé*

1. Aut cùm definitio regulæ ab ipso Christo collocatur et dicitur. *Hæc est autem vita æterna, ut sciant te unum et verum Deum et quem* misisti Jesum Christum. Novat., *ibid.*

2. V. Tert., *ibid.*, c. XXVIII.

3. Novat., *ibid.*, c. XXII.

4. Dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; Patrem autem spiritum, id est Deum, id est Christum. — Caro itaque nata est, caro itaque erit Filius Dei. Tert., *Adv. Prax.*, c. XXVII.

5. Qui unum eumdemque contendunt Patrem et Filium, jàm incipiunt dividere illos potiùs, quàm unare.... Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere, Jesum et Christum. *Ibid.*

le Fils de Dieu, mais au Dieu qui est né en Marie, selon que l'a dit le psaume : *Le Dieu-Homme est né en elle*. Le Dieu donc qui est né en elle, c'est le Verbe et l'Esprit qui est né par la volonté du Père [1]. De plus, ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit. La chair ne devient pas esprit, ni l'esprit chair. Mais la chair et l'esprit peuvent être réunis en une seule personne. C'est dans ces deux natures que Jésus-Christ subsiste : homme par la chair, mais Dieu par l'esprit. L'ange l'appelait le Fils de Dieu, en tant qu'esprit, se réservant de l'appeler Fils de l'homme en ce qui concerne la chair [2]. » Tertullien, après ces considérations, en vient à des arguments plus généraux. « Dans le Sauveur, poursuit-il, le Père n'est pas le Christ ; car prenons le sens de ce mot : Christ veut dire *oint* ; or, par qui le Père aura-t-il été oint ? Si vous dites que c'est par lui-même, prouvez-le. L'Église de Jérusalem, et saint Pierre avec elle, enseignent au contraire que c'est le Père qui a oint son Fils et l'a fait Christ [3]. D'un autre côté, saint Jean déclare menteur quiconque nie que Jésus soit le Christ, et il proclame né de Dieu celui qui le confesse. Jésus est donc le même que le Christ [4]. Enfin si le Christ est le Père, alors qu'il dit : *Je monte à mon Père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu*, il indique clairement qu'il y a au-dessus de lui un

1. Id ergò nasci habebat, quod erat conceptum et pariundum : id est, spiritus cujus et vocabitur nomen *Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum Deus*. Caro autem Deus non est, ut de illâ dictum sit, *quod nascetur sanctum vocabitur Filius Dei*, sed ille qui in eâ natus est Deus : de quo et Psalmus : *Quoniam Deus homo natus est in illâ. Et ædificavit eam voluntate Patris* (*Psalm*. LXXVI). Quis Deus in eâ natus ? Sermo et spiritus qui cum sermone de Patris voluntate natus est. *Ibid*.

2. Neque caro spiritus fit, neque spiritus caro. In uno planè esse possunt. Ex his Jesus constitit, ex carne homo, ex spiritu Deus, quem tum angelus ex eâ parte quâ spiritus erat, Dei Filium pronuntiavit, servans carni Filium hominis dici. *Ibid*.

3. Sed non ita docent Acta apostolorum, in illâ exclamatione Ecclesiæ ad Deum : *Convenerunt enim universi in istâ civitate adversùs sanctum Filium tuum Jesum, quem unxisti... Ibid*., c. XXVIII.

4. Joannes autem etiam *mendacem* notat eum qui negaverit *Jesum* esse *Christum*. Contra *de Deo natum omnem qui crediderit Jesum esse Christum*.

autre qui est Père, un autre qui est Dieu [1]. » C'est-à-dire que la théorie de Praxéas aboutit fatalement, et de plusieurs manières, au gnosticisme.

CHAPITRE X.

Sectes modalistes. Controverse. Suite. — Autre point de vue. Les docteurs du troisième siècle, en combattant le modalisme, n'ont-ils pas donné dans l'erreur opposée et jeté les fondements de l'arianisme ou du trithéisme? — Tant s'en faut. Ils se sont constamment attachés à prouver que le Verbe était vraiment et proprement le Fils de Dieu.—En distinguant le Fils du Père, ils n'ont jamais dit qu'il fût d'une autre nature; ils ont souvent déclaré qu'il était de même substance que le Père; ils ont tous enseigné qu'il en était inséparable. — Dans leurs répliques aux arguments des Sabelliens, ils ont maintenu et l'unité de la nature divine et la divinité de Jésus-Christ. — Interprétation du célèbre passage, *Moi et mon Père nous sommes une même chose.*—Distinction des Personnes; leur unité naturelle. — Il n'y a qu'un Dieu, et Jésus-Christ est Dieu.

I. L'opinion de ceux qui se persuadent que la conception modaliste de la divinité de Jésus-Christ représente la croyance primitive du christianisme n'a donc aucun fondement dans l'antiquité ecclésiastique. Mais, en combattant le modalisme, les docteurs des trois premiers siècles n'ont-ils pas donné dans l'excès contraire et jeté les fondements de l'arianisme ou du trithéisme? Cette question mérite d'être examinée, et sans cet examen, on ne se ferait qu'une idée incomplète de la controverse excitée par l'apparition des sectes modalistes. Nous y trouverons du reste de nouvelles preuves de la foi de l'ancienne Église en la divinité parfaite de Jésus-Christ.

Nous l'avons dit ailleurs : dans l'exposition et dans la défense de la Trinité chrétienne, on marche entre deux écueils; et, comme il est dans la nature de l'esprit humain d'insister vivement sur les vérités qu'il veut établir et d'employer toutes les preuves qui lui paraissent propres à cette

Sic et Paulus... et habes tota instrumenta ejus quæ... pronuntiant.... Jesum ipsum esse Christum, in altero quoque nomine Dei Filium. *Ibid.*

1. Si enim Christus Pater Deus est qui dicit : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum*, utiquè alium Patrem super se et Deum ostendit, etc. *Ibid.*

fin, il ne serait pas étonnant que les docteurs qui ont combattu le modalisme sous ses diverses formes, pour établir la distinction réelle du Père et du Fils, ne se fussent laissé aller à des expressions, à des raisonnements, à des comparaisons qui, pris à la rigueur, pourraient conduire à la distinction des natures. Il serait même étrange qu'il en fût autrement. Un ancien auteur a signalé ce défaut dans Origène [1]. Nous avons vu, dans le quatrième livre de cette Histoire, que la même faute avait été reprochée, pendant sa vie, à Denis d'Alexandrie. Depuis, on a élevé le même grief contre Tertullien, saint Hippolyte et Novatien; et il est vrai que l'on rencontre dans tous ces écrivains des expressions trop peu mesurées, des raisonnements qui n'ont pas tous la même valeur, des conceptions imparfaites de quelques conséquences du dogme sacré. Nous en avons examiné quelques-unes; nous en discuterons d'autres; mais, nous ne craignons pas de le dire, toutes ces imperfections ne sauraient rendre leur foi suspecte; et dans le corps de leur discussion avec les modalistes, ils ont constamment proclamé des principes directement contraires à l'erreur arienne ou trithéiste; ils ont expliqué dans un sens parfaitement catholique les passages de l'Écriture que le modalisme invoquait en sa faveur, et renversé même, par leurs explications, les fondements de l'arianisme.

II. Il suffirait, pour s'en convaincre, de savoir que, dans cette lutte, les docteurs des premiers siècles se sont appuyés principalement sur cette vérité, que Jésus-Christ, quant à sa nature supérieure, ou en tant que Verbe, est *vraiment* et *proprement* Fils de Dieu; car si le Verbe est vraiment le Fils de Dieu, il n'est donc pas d'une substance différente de son Père et tiré du néant comme les créatures. Or, après ce que nous avons rapporté dans le chapitre précédent, il ne saurait y avoir de doute sur ce fait. Et pour ne parler ici

1. Φησὶ δὲ περὶ τοῦ Ὠριγένους, μηδὲν αὐτὸν κατὰ δόξαν ἐσφάλθαι περὶ τῆς τριάδος : ἀντιφερόμενον δὲ τῇ αἱρέσει Σαβελλίου,.... καὶ τὴν τῶν προσώπων τριάδα.... ἀγονιζόμενον παραστῆσαι, παρὰ τοῦ προσήκοντος καὶ εἰς τοὐναντίον ἀπενεχθῆναι. Phot., *Bibl.*, c. CXVII.

que de Tertullien et d'Origène, le premier, après avoir présenté plusieurs comparaisons, s'exprime ainsi : « Je n'hésiterai pas à dire que le jet est le fils de la racine, et le fleuve de la source, et le rayon du soleil, parce que tout principe originaire est père en un sens, et tout ce qui tire son origine d'un autre est fils ; mais bien plus le Verbe de Dieu qui est *proprement* appelé *Fils* [1]. » Il avait dit, dans le chapitre précédent : « Le Verbe est appelé *Fils premier-né,* en « tant qu'il est engendré avant toutes choses, et *Fils unique,* « en tant qu'il est seul engendré de Dieu, proprement engen- « dré des entrailles de son cœur [2]. » Le second, combattant les Noétiens, qui n'aimaient pas à donner à la seconde Personne le nom de Fils, mais préféraient celui de Verbe en comparant le Verbe de Dieu à la parole humaine, repousse cette erreur, principalement par cette considération, que Jésus-Christ est Fils de Dieu [3] ; que si le Verbe est en tout comparé à la parole humaine, il n'est pas distinct du Père, et par là il n'est pas Fils [4]. Aussi répète-t-il sans cesse, dans cet ouvrage, que le Verbe n'est pas autre que le Fils propre de Dieu [5], qu'il est le Fils même [6]; et il y soutient, en général, que les modalistes doivent être réfutés par tous les passages où il est dit que le Fils est autre que le Père, et que nécessairement le Fils doit être Fils d'une personne qui est Père, et celui qui est Père, le Père d'un Fils [7].

Mais ce qu'il importe de remarquer, ce sont les précautions que les Pères de l'Église, dans leur discussion avec les modalistes, prennent constamment afin qu'on ne puisse penser qu'en distinguant les Personnes divines, ils les divisent

1. Nec dubitaverim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et solis radium : quia omnis origo parens est ; et omne quod ex origine profertur progenies est : multò magis sermo Dei qui propriè Filius dicitur. *Adv. Pr.*, c. VIII.

2. Primogenitus, ut antè omnia genitus : et unigenitus, ut solus ex Deo genitus : propriè de vulvâ cordis ipsius, etc. *Ibid.*, c. VII.

3. *In Joann.*, t. I, n. 23. Opp., t. IV, p. 23.

4. Καὶ κατὰ τοῦτο τῷ μὴ ὑφεστάναι οὐδὲ Υἱὸν τυγχάνοντα. *Ibid.*, p. 26.

5. Ὥσπερ ὁ Κύριος Υἱὸς τοῦ Θεοῦ οὐχ ἕτερος Λόγος (l. Λόγου) τυγχάνων, κ. τ. λ. *Ibid.*, t. VI, n. 10, p. 118.

6. Τῷ λεγομένῳ αὐτουιῷ. *Ibid.*, t. XXXII, n. 18, p. 449.

7. Λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ

ou les séparent. Nous avons vu, en parlant de la Trinité en général, que Tertullien exprime cette inséparabilité naturelle en mille manières. Il insiste encore davantage sur l'inséparabilité du Père et du Fils, et dans un des chapitres de son traité contre Praxéas, il y revient jusqu'à six fois. Il y dit même que tout ce qu'enseignait Jésus-Christ, c'est qu'ils sont deux, lui et son Père, et qu'ils sont inséparables [1]. Nous avons vu aussi que Denis d'Alexandrie s'est défendu comme d'un crime et d'une calomnie d'avoir séparé l'un de l'autre, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que Denis de Rome regardait l'erreur de ceux qui les séparaient comme aussi criminelle que celle de Sabellius, qui les confondait. Les autres docteurs qui ont combattu le sabellianisme ne s'expriment pas avec moins d'énergie. Ainsi, saint Hippolyte appelle le Fils, *l'inséparable du Père* [2]; Origène dit que le Fils unique est Fils par nature, et qu'il est toujours et inséparablement avec le Père [3]; Novatien veut qu'on remarque bien que, quoique engendré par le Père, il est toujours dans le Père [4]. Bien avant eux, saint Justin, combattant les plus anciens modalistes, disait que « le Fils est « engendré du Père..., non par retranchement, comme « si la substance du Père était divisée, et de cette sorte dont « il arrive aux autres êtres qui dans la génération éprouvent « en eux-mêmes une division, un partage, et ne sont plus « ce qu'ils étaient auparavant, mais comme une lumière « allumée à une autre lumière [5] » est éclairée elle-même et éclaire sans diminuer en rien la première. C'est donc une

ἕτερον εἶναι τὸν Υἱὸν παρὰ τὸν Πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν Υἱὸν Πατρὸς εἶναι Υἱόν, καὶ τὸν Πατέρα Υἱοῦ Πατέρα. *Ibid.*, t. X, n. 21, p. 199.

1. Imò totum erat hoc quod docebat, inseparatos duos esse. *Adv. Prax.*, c. XXII.

2. Ὁ ἀχώριστος τοῦ Πατρός. *C. Noet.*, n. XVIII.

3. Unigenitus enim naturâ Filius, et semper et inseparabiliter Filius est. Orig. *in Joann.*, t. V. Opp., t. IV, p. 99. V. et. t. II, p. 92.

4. Hic ergò cùm sit genitus à Patre, semper est in Patre. *De Trin.*, c. XXXI.

5. Εἰπὼν τὴν δύναμιν ταυτὴν γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ Πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, κ. τ. λ. *Dial.*, n. 128. Voy., sur ce caractère de la génération du Verbe, le livre X de cette Histoire.

conduite uniforme chez les docteurs qui ont combattu le modalisme aux divers moments de son apparition, d'insister sur l'inséparabilité naturelle des Personnes divines, vérité qui est diamétralement opposée au trithéisme et à l'arianisme.

III. La manière dont les mêmes docteurs répondaient aux arguments des modalistes, n'est pas moins contraire à ces erreurs. Pour parler d'abord des arguments empruntés à l'Écriture, nous en avons distingué de deux ordres: les uns où il est dit de la manière la plus claire que Jésus-Christ est Dieu, les autres où est exprimée directement son unité avec le Père. Quant aux premiers, il y avait deux manières de procéder pour échapper aux raisonnements des modalistes : ou nier que ces textes s'appliquassent à Jésus-Christ, ou admettre cette application et chercher à les concilier avec le principe de l'unité divine. Le premier parti était le plus naturel, le plus raisonnable, si l'on n'admettait pas la divinité parfaite de Jésus-Christ. C'est celui qu'ont pris les Ariens déclarés, anciens ou modernes. Eh bien, quelque difficulté qu'ils eussent à concilier cette application avec le principe fondamental de l'unité de Dieu, les catholiques l'ont néanmoins unanimement adoptée. Tous, sans exception, reconnaissent et déclarent que les paroles de saint Paul, *Qui est le Dieu béni au-dessus de tout dans les siècles*, se rapportent à Jésus-Christ. Tertullien et Novatien s'appuient sur cette interprétation comme sur une chose incontestée[1] S. Hippolyte reconnait la même vérité, en faisant remarquer toutefois que le Fils tient tout du Père et qu'il en est engendré. Il fait la même observation sur le passage de l'Apocalypse : *Le Dieu*

1. Christum autem et ipse Deum cognominavit : *Quorum Patres, et ex quibus Christus secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in ævum.* Tert., *Adv. Prax.*, c. XV. V. et. XIII. Et hoc ergò credamus, siquidem fidelissimum, Dei Filium Jesum Christum Dominum et Deum nostrum : quoniam *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum...* Et : *Dominus meus et Deus meus.* Et : *Quorum Patres, et ex quibus Christus secundùm carnem qui est super omnia benedictus Deus in sæcula.* Novat., *de Trin.*, c. XXX.

tout-puissant qui est, qui était et qui doit venir [1]. Tertullien, à ce sujet, s'explique d'une manière plus complète et plus précise : « Le Fils, dit il, est par son droit le Dieu Tout-Puis- « sant, et comme Verbe du Tout-puissant, et comme ayant « reçu la toute-puissance. » Quant à ce qui concerne le passage de l'Apocalypse et les autres de ce genre, que les partisans de Praxéas ne croient pas pouvoir convenir au Fils de Dieu, qu'ils me permettent de leur répondre que « celui qui doit venir est le Tout-Puissant, et que le Fils du « Tout-Puissant n'est pas moins tout-puissant, que le Fils de « Dieu est Dieu [2]; » c'est-à-dire qu'il est tout-puissant, non par une participation extérieure de la puissance divine, mais parce qu'il est Verbe de Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, par une communication de la substance infinie, et au même titre qu'il est Dieu.

IV. Relativement au second ordre de textes, et en particulier à celui-ci, *Moi et mon Père nous sommes un*, l'interprétation que donnent quelques-uns de ces docteurs paraît offrir des difficultés, parce que, pour justifier le sens de la distinction des Personnes, ils ont rapproché ce passage d'autres passages analogues [3], tels que ceux-ci : *Qu'ils soient un comme vous et moi nous sommes un* (Joann. XVII) ; les premiers fidèles *n'avaient qu'un cœur et une âme* (Act. IV, 32) ; *celui qui plante et celui qui arrose sont un* (1 Cor. III, 8) ; et qu'ils ont conclu de ce rapprochement que la proposition *Nous sommes un* n'indique pas nécessairement et par elle-même l'unité de Personne, mais l'unité de puissance, d'accord et de volonté [4].

1. Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς γεγένηται, καὶ ἄνθρωπος γενόμενος Θεός ἐστιν εἰς τοὺς αἰῶνας· οὕτως γὰρ καὶ Ἰωάννης εἶπεν· ὁ ὢν καὶ ὃς ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ. Καλῶς εἶπεν παντοκράτορα Χριστόν, κ. τ. λ. *C. Noet.*, n. VI.

2. Suo jure Deus omnipotens, quà sermo Dei omnipotentis.—Dei omnipotentis appellationem non putant Dei Filio convenire : quasi qui venturus est non sit omnipotens, cùm et Filius Omnipotentis tàm omnipotens sit quàm Deus Dei Filius. *Adv. Prax.*, c. XVII.

3. S. Hipp. c. *Noet.*, c. VII. Orig. c. *Cels.*, l. VIII, n. 12. Noval., *de Trin.*, c. XXII.

4. Unum quod ait ad concordiam et eamdem sententiam, et ad ipsam carita-

Mais nous devons remarquer que les défenseurs de la distinction des Personnes divines avaient le droit de faire ces rapprochements et cette comparaison de textes; qu'ils pouvaient en conclure, sans compromettre la foi catholique, que « le « mot *un*, pris au neutre, signifie l'accord, la société de plu- « sieurs personnes, et non l'unité personnelle[1]; » et qu'on ne saurait induire de cette observation qu'ils excluaient aussi le sens catholique de l'unité de substance ou de nature; car ces deux choses sont très-compatibles en elles-mêmes, et les docteurs que nous citons l'entendaient ainsi. Ce qui le prouve, c'est que, dans les mêmes endroits où ils ont fait ces rapprochements et ces raisonnements, les Pères ont tous apporté à cette comparaison des restrictions significatives, et ils ont clairement exprimé que l'unité qu'ils admettaient entre le Père et le Fils n'était pas simplement une unité de société et de sentiments, mais une unité naturelle.

Ainsi saint Hippolyte, dont quelques paroles font le plus de difficulté, expose clairement sa pensée en raisonnant de la manière suivante : Le Sauveur ne dit pas : Moi et mon Père, je suis un, mais nous sommes un. Or *nous sommes*, ne se dit pas d'une seule Personne; il indique deux personnes, mais une seule puissance, une seule force substantielle. Il conclut en disant : « Le Fils est l'intelligence unique du Père[2]. » En présence d'une semblable proposition, ce n'est pas la distinction des natures que l'on redoute, c'est la confusion des personnes. Novatien, après avoir dit que « le Père et le Fils sont un en ce qui con- « cerne l'accord des volontés et des sentiments, » pour qu'on ne pût croire qu'il réduisait l'unité du Père et du Fils à ces termes, ajoute : « Et parce qu'il est du Père, le Fils est tout « ce qu'est le Père, sauf cette distinction, que celui qui est

tis societatem pertinet, ut merilò unum sit Paler et Filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Noval., *ibid*.

1. Unum, neutraliter positum, societatis concordiam non unitatem personæ sonat. *Ibid*.

2. Τὸ γάρ, ἐσμεν οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δὲ μίαν. — Εἷς γὰρ νοῦς Πατρὸς ὁ παῖς. *C. Noet.*, n. VII.

« Fils ne soit pas Père, parce que celui qui est Père n'est pas « Fils [1]. » Tout se réduit donc là. Le Père n'est pas le Fils ; mais, sauf cette distinction, tout ce que le Père est, le Fils l'est aussi. Origène n'a pas pris moins de précautions dans le passage cité plus haut. Il déclare d'abord que les chrétiens adorent un seul Dieu le Père et le Fils; puis il ajoute que le Père et le Fils, qui sont deux quant à l'hypostase, sont *un* quant au concert, à l'accord, à l'*identité* de la volonté [2]. Ce mot d'*identité de la volonté* est remarquable dans Origène, qui ne se sert de l'expression *identité* que pour exprimer une identité absolue, surtout, lorsqu'il parle du Père et du Fils, car il oppose alors ce mot à *celui* de *propriété* personnelle. Craignant donc qu'on ne pût croire qu'il y avait seulement accord ou ressemblance de volonté entre le Père et le Fils, Origène en proclame l'identité, et il indique par là l'unité de leur nature. On comprendra mieux la valeur de cette observation, lorsqu'on aura vu qu'Origène se plaît à trouver l'image la plus vraie de la génération divine, dans la manière dont la volonté est produite par l'âme, et qu'il déclare expressément que le Fils seul, à la différence des créatures, contient toute la volonté du Père [3]. Du reste, il explique clairement sa pensée, dans le passage même dont il s'agit, en ajoutant que le Père et le Fils sont un quant à l'identité de la volonté, « de telle sorte que, quiconque voit le Fils, qui « est la splendeur de la gloire de Dieu, et le caractère ou l'im- « pression de son hypostase, voit Dieu en lui comme en celui « qui est l'image de Dieu [4]. » Évidemment, celui qui est la splendeur de la gloire de Dieu, le caractère ou l'impression de sa substance, son image proprement dite, a avec Dieu d'au-

1. Et quoniam ex Patre est, quidquid illud est, Filius est, manente tamen distinctione ut non sit Pater ille qui Filius ; quia nec Filius ille qui Pater est. Novat., ubi suprà.

2. Ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ, καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος· Orig., ubi suprà.

3. V. le livre XII[e] de cette Histoire.

4. Ὡς τὸν ἑωρακότα τὸν Υἱὸν ὄντα ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ, ἑωρακέναι ἐν αὐτῷ, ὄντι εἰκόνι τοῦ Θεοῦ, τὸν Θεόν. *Ibid.*

tres rapports qu'un rapport de concert et d'accord de volonté.

Pour Tertullien, il ne recourt pas, dans sa défense du sens catholique de la parole *Moi et mon Père nous sommes un*, à d'autres passages de l'Écriture; et par le texte même il prouve invinciblement, contre les modalistes, que le Père et le Fils sont deux Personnes distinctes, mais unies, égales et consubstantielles. Comme cette partie de la discussion de Tertullien contre Praxéas est vraiment admirable, nous la rapportons presque en entier : « Ces insensés, dit-il, insistent sur ce passage; aveugles qui ne voient pas : d'abord, que ces mots *Moi* et *le Père* indiquent deux Personnes; puis, que le Verbe *nous sommes* ne peut être dit d'un seul, puisqu'il est au pluriel; enfin, que Jésus-Christ ne dit pas, *Nous sommes un*, au masculin, mais *un* au neutre, ou une seule chose. Or, le mot *un*, pris au neutre, n'exprime pas la singularité, mais l'unité, la ressemblance, l'union. En disant donc, *Moi* et mon Père nous sommes *un*, au neutre, il montre qu'ils sont deux qu'il égale et qu'il unit. Et pour que les Juifs ne crussent pas qu'ils avaient le droit de le lapider, comme s'il avait voulu faire croire qu'il était Dieu lui-même, ou le Père, parce qu'il avait dit, *Moi et mon Père nous sommes un*, il montre, par les paroles qu'il leur adresse, qu'il est Dieu, en tant que Fils de Dieu, et non en tant que Père. Il en appelle à ses œuvres. Il déclare que c'est par les opérations que le Père est dans le Fils, et que le Fils est dans le Père; et par les œuvres qu'il fait, nous comprenons que le Père et le Fils sont *un*. C'était donc là tout ce que Jésus-Christ se proposait d'établir, savoir, qu'ils étaient deux dans une même vertu [1], » ou qu'ils avaient la même puissance, la même opération, et par conséquent la même nature.

Nous avons peu de chose à dire de la réponse que les mê-

1. Et ne putarent ideò se illum lapidare debere, quasi se Deum ipsum, id est Patrem voluisset intelligi, quia dixerat : *Ego et Pater unum sumus*, quà Filium Dei Deum ostendens, non quà ipsum Deum. — Adeò totum hoc perseverabat inducere; ut duo tamen crederentur in unâ virtute. *Adv. Prax.*, c. XXII. V. le livre V[e] de cette Histoire, c. VII, n. III, p. 398, n. 1.

mes docteurs font à l'argument que les modalistes empruntaient à ces paroles de Jésus-Christ : *Qui me voit, voit mon Père,* d'où ils concluaient que le Fils n'était autre chose que le Père rendu visible [1]. Ils s'accordent à répondre que ces paroles doivent s'entendre dans le même sens que celles que nous venons d'expliquer [2], c'est-à-dire de manière à ce que l'unité de substance et la distinction des Personnes divines soient respectées; que Jésus-Christ a dit que *qui le voit voit le Père,* parce qu'il est l'image du Père, et son image parfaitement semblable [3], et aussi parce que, comme le Père opère, le Fils opère; qu'il est en toutes choses l'imitateur et le coopérateur de toutes les œuvres du Père [4], et qu'ainsi le Père est rendu visible dans les paroles et par les œuvres du Fils, qui sont les siennes [5]. Ils ajoutent que cette interprétation est appuyée sur ce qui, dans le discours du Sauveur, précède et suit ces paroles, et en particulier sur cette question qui les explique en les confirmant : *Ne croyez-vous pas que mon Père est en moi et que je suis en mon Père? C'est le Père qui, demeurant en moi, fait les œuvres que je fais.* Il ne dit pas, Ne croyez-vous pas que je suis le Père, mais que le Père est en moi et que je suis en lui, en quoi se manifeste la propriété de l'une et de l'autre personne [6].

La réplique de Tertullien aux arguments que Praxéas empruntait à l'attribution qui est faite à Jésus-Christ des noms divins n'est pas moins remarquable. « Oui, dit-il, ces « noms de Père de toutes choses, de Dieu tout-puissant, de

1. Quasi Filius ipse esset Pater visus. Nov., *de Trin.*, c. XXVIII.

2. Apparere jàm potest quomodò dictum sit, qui me videt, videt et Patrem; scilicet quo et suprà : *Ego et Pater unum sumus*. Tert., *Adv. Prax.*, c. XXIV.

3. Nàm et imago est Dei Patris. Novat., *ibid.* Διὰ γὰρ τῆς εἰκόνος ὁμοίας τυγχανούσης εὔγνωστος ὁ Πατὴρ γίνεται. S. Hipp. c. *Noel.*, n. VII.

4. Quoniam sicut Pater operatur, ità operatur et Filius, et imitator est Filius omnium operum paternorum. Novat., *ibid.*

5. Per quem Pater et videretur in factis, et audiretur in Verbis et cognosceretur in Filio facta et Verba Patris administrante. Tert., *ibid.*

6. Ex hoc ipso apparente proprietate utriusque personæ, dùm dicit : *Ego sum in Patre et Pater in me*. Atque adeò, *Credite*, ait. Quid? Me Patrem esse? Non puto scriptum esse; sed, *quia ego in Patre et Pater in me*. Tert., *ibid.*

« Seigneur des vertus, de roi d'Israël, de *celui qui est*, nous « le disons, dans le même sens que les Écritures, et ils « conviennent au Fils, et le Fils s'est manifesté sous ces « noms. Car il le dit lui-même : *Tout ce qui est à mon Père « est à moi.* Pourquoi donc pas ses noms [1] ? » Tertullien les applique cependant au Fils, de telle sorte que sa distinction réelle d'avec le Père soit sauvegardée.

VI. Enfin, quant à l'argument si souvent répété par les modalistes, qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'il faut conserver la monarchie dans la Trinité, que toute distinction réelle dans la nature divine implique division ; que Dieu a dit, pour faire connaître qu'il est *unipersonnel : Je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre que moi ; j'ai seul étendu les cieux ;* qu'enfin, si le Père et le Fils sont Dieu, il y a donc deux dieux, ils reconnaissent tous qu'il n'y a qu'un Dieu, que ce Dieu est unique, mais de telle sorte qu'il y a en lui un Père et un Fils ou deux personnes distinctes [2]. Ils soutiennent que cette distinction de Père et de Fils ne détruit pas la monarchie ou l'unité divine, qu'elle n'implique en aucune manière la division [3]. « Que si le Père a dit : *Je suis Dieu, et il n'y a pas d'autre Dieu que moi*, il avait le droit de parler ainsi, d'abord parce que le Père peut être considéré comme Dieu absolument en lui-même, et nommé sans le Fils ; puis, parce que, sans le Père et en dehors du Père, il n'est personne qui soit Dieu. C'est ce qui fait qu'il ne nie pas qu'il y ait un Fils ou que le Fils existe, mais qu'il y ait un autre Dieu que lui. Or, le Fils n'est pas un autre Dieu que le Père, il n'est pas étranger au Père [4]. Il est bien évident d'ailleurs que, lorsque le Père a ainsi parlé, ce n'est pas pour exclure son Fils, mais pour ex-

1. Omnia, inquit, Patris mea sunt. Cur non et nomina ? Tert., *ibid.*, c. XVII.

2. Unicum quidem Deum credimus, sub hâc tamen dispensatione.... ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, etc. Tertull., *ibid.*, c. II. V. et. S. Hipp. *c. Noet.*, n. VIII. Novat., *de Trin.*, c. XXX.

3. Tert., *ibid.*, c. II et III. S. Hipp., n. XI-XIV. Novat., c. XXXI.

4. Igitur unus Deus Pater, et alius absque eo non est. Quod ipse inferens, non Filium negat, sed alium Deum : cæterùm alius à Patre Filius non est. Tert, *ibid.*, c. XVIII.

clure les faux dieux des idolâtres et le dualisme des hérétiques. Car le Fils, qui est indivisible et inséparable du Père, est toujours renfermé dans le Père, quoiqu'il ne soit pas nommé [1]. Ce qui le prouve, c'est que le Père ajoute, contre les mêmes erreurs : *J'ai seul étendu les cieux.* Car, sans doute, les hérétiques ne peuvent rejeter les paroles de l'Écriture où la Sagesse divine dit : *Lorsqu'il préparait les cieux, j'étais avec lui, et avec lui je faisais toutes choses.* Or, cette Sagesse, c'est le Fils de Dieu, qui, d'après l'Apôtre, est *la Vertu et la Sagesse de Dieu.* Ils n'oseront pas non plus récuser l'Évangile, qui enseigne que toutes choses ont été faites par le Verbe, et que rien n'a été fait sans lui. N'est-il pas écrit d'ailleurs que c'est *par le Verbe de Dieu que les cieux ont été affermis?* Or, le Verbe, la Vertu, la Sagesse du Père, c'est le Fils de Dieu. Si donc toutes choses sont faites par le Fils ; si le Père a étendu et établi les cieux par lui, il ne les a donc pas étendus seul à l'exclusion de son Fils; mais il les a étendus *seul* avec son Fils, parce qu'il est seul avec lui, comme il est *un* avec lui [2]. »

Origène, de son côté, reconnaît, avec les Noétiens, que le Fils s'est vraiment ressuscité lui-même; mais il fait observer qu'il tient du Père sa puissance et son opération [3], ce qui est parfaitement orthodoxe.

Tous enfin répliquent à ce que les modalistes disaient que si le Père et le Fils sont deux personnes, et s'ils sont Dieu, il y a donc deux dieux; que l'Écriture enseigne clairement, et en plusieurs manières, que le Fils est Dieu, comme elle enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu [4]; que ces deux vérités sont

1. Habens tamen Filium quantò individuum et inseparatum à Patre, tantò in Patre reputandum, etsi non nominatum. *Ibid.*

2. Ita si per Filium omnia, cœlum quoque per Filium extendens, non solus extendit, nisi illâ ratione quâ à cæteris solus. — Ita Filium subjungens ipse interpretator est, quomodò cœlum solus extenderit, scilicet cum Filio solus, sicut cum Filio unum. *Ibid.*, c. XIX.

3. Οὐκ ἄτοπόν ἐστι τὸν.... λέγοντα ὅτι ὅδ' ἂν ὁ Πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα ὁμοίως καὶ ὁ Υἱὸς ποιεῖ, τὸν νεκρὸν ὅπερ τὸ σῶμα ἦν ἐγηγερκέναι. *In Joann.*, t. X, n. 21. Opp., t. IV, p. 199.

4. Nos enim et scimus et legimus et credimus et tenemus, unum esse Deum

donc inviolables et doivent être également respectées; que si « le Père et le Fils sont deux, ce n'est pas en tant que « Dieu, en tant que Seigneur, mais en tant que Père et « Fils, » et non en ce sens que la substance qu'ils possèdent chacun d'une manière qui lui est propre soit séparée, puisque le Fils est absolument indivisible et inséparable du Père[1]. En un mot, ils expliquent tous l'unité divine, malgré la distinction des personnes, par des principes entièrement opposés à l'arianisme, ainsi que nous le verrons avec étendue lorsque nous traiterons de l'unité de la Trinité.

CHAPITRE XI.

Sectes subordinatiennes, ou de l'Arianisme. — Il n'est pas une simple réaction contre le sabellianisme ? — C'est ce qui fait comprendre son importance.—Principe fondamental ou philosophique de l'arianisme. — Doctrines théologiques.— Maximes des Ariens. — Arguments sur lesquels ils appuyaient leur système. — Hommage qu'ils rendaient tous à la divinité de Jésus-Christ et au culte qui lui est dû. — Vrai caractère de l'arianisme.

I. Des savants et des théologiens distingués ont cru que l'arianisme n'était qu'une réaction du principe chrétien contre le sabellianisme. D'autres l'ont regardé comme le développement de doctrines répandues dans l'école chrétienne d'Alexandrie sur la Trinité. L'une et l'autre de ces opinions a quelque chose de vrai. Ainsi l'arianisme est une réaction contre le modalisme de Sabellius et de ses devanciers, en ce double sens que le sabellianisme confond les personnes divines, et que l'arianisme les divise profondément, et par

qui fecit cœlum pariter ac terram, quoniam nec allerum novimus, aut nosse (cùm nullus sit) aliquandò poterimus.... Sed quomodò hoc tenemus et legimus et credimus, sic Scripturarum cœlestium nullam partem præterire debemus : quippè cùm etiam illa quæ in Scripturis sunt posita Christi divinitatis insignia, nullo modo debemus recusare, etc. Novat., *de Trin.*, c. xxx. V. et. Tert., *Adv. Prax.*, c. xiii, xv. S. Hipp. *c. Noet.*, n. xiv.

1. Quà Dei non duo dicantur, nec Domini, sed quà Pater et Filius duo; et hoc non ex separatione substantiæ, sed ex dispositione, cùm individuum et inseparatum Filium à Patre pronuntiamus. Tert., *ibid.* c. xix.

suite que le sabellianisme mêle Dieu à la création, jusqu'à le faire se développer avec elle, tandis que l'arianisme l'en sépare d'une manière absolue. Il tient à l'école d'Alexandrie et au mouvement théologique du quatrième siècle, en ce sens que quelques expressions équivoques ou imprudentes des défenseurs des *trois hypostases* semblent impliquer leur inégalité naturelle. Mais ni l'une ni l'autre de ces opinions ne donne la vraie raison de l'existence de l'arianisme considéré dans son ensemble et dans ses caractères propres; et, en approfondissant ce système, on doit voir en lui moins une réaction chrétienne qu'une réaction philosophique et polythéiste; moins l'exagération du principe chrétien, qu'une nouvelle forme du platonisme et du gnosticisme, tempérée par l'idée pure de l'unité absolue et de la simplicité de l'Être divin.

Considéré sous ce point de vue, l'arianisme joue un rôle plus important dans l'histoire des opinions humaines; et l'on se rend mieux compte des troubles profonds qu'il excita dans l'Église, de la vivacité des controverses qu'il souleva, et des succès qu'il obtint ou qu'il parut obtenir.

II. Pour se faire une idée exacte de l'arianisme et apprécier la justesse du point de vue sous lequel nous l'envisageons, il faut considérer successivement le principe philosophique qui est le fondement de cette hérésie, ses doctrines théologiques, leurs conséquences immédiates qui se traduisent par des formules devenues célèbres; les motifs sur lesquels ses premiers docteurs appuyaient le système, et leurs inconséquences apparentes ou réelles.

Le fondement de l'arianisme tel que l'ont conçu Arius, son auteur, Eusèbe de Nicomédie, son principal fauteur, et Astérius, qui le défendit avec le plus de célébrité, est incontestablement ce principe philosophique mi-païen, mi-gnostique selon lequel Dieu n'a pu créer le monde directement et sans intermédiaire, soit qu'il fût indigne de Dieu d'agir immédiatement sur des êtres aussi inférieurs, aussi imparfaits, soit qu'ils n'eussent pas eux-mêmes été capables de supporter

l'action divine [1]. Nous n'ignorons pas que les Anoméens et les Aétiens, comprenant combien ce principe était contraire au christianisme, le rejetèrent; mais il n'est pas moins certain que les fondateurs de l'arianisme l'admirent [2]. D'ailleurs il est facile de voir que de ce principe, combiné avec un monothéisme rigoureux, découle logiquement l'arianisme tout entier.

Dieu, voulant donc créer l'univers, et ne le pouvant par lui-même, a dû créer un être intelligent et actif d'un ordre supérieur, qui servît d'intermédiaire entre le monde et lui, et qu'il chargeât du soin de produire les autres créatures, soit qu'il lui communiquât sa puissance créatrice, soit que, s'étant réservé de produire les substances, il ne lui donnât que le pouvoir de former chaque créature en particulier [3]. Cet être, élevé au-dessus de la création parce qu'il était avant elle et qu'il a concouru immédiatement à sa formation, est *le Logos, le Verbe* ou *la Sagesse* dont parlent, en plusieurs endroits les Écritures des chrétiens et d'anciennes traditions religieuses et philosophiques. Ce Verbe ou cette Sagesse, qui a été l'instrument de Dieu dans la formation et le gouvernement du monde, l'est devenu plus tard de ses desseins pour la réhabilitation de l'homme, et sans l'intermédiaire

1. Φασὶ δὲ ὅμως περὶ τούτου, ὡς ἄρα θέλων ὁ Θεὸς τὴν γεννητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπει δ' ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου (χειρός), καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον Υἱὸν καὶ Λόγον, ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Ταῦτα οὐ μόνον εἰρήκασιν, ἀλλὰ καὶ γράψαι τετολμήκασιν Εὐσέβιός τε καὶ Ἄρειος, καὶ ὁ θύσας Ἀστέριος. S. Ath., *Orat.* II, c. Arianos, n. 24. V. et. n. 30. Εἰ δὲ ὡς ταπεινὸν ἀπηξίωσεν αὐτὸς (Θεὸς) τὰ μετὰ τὸν Υἱὸν αὐτουργῆσαι, καὶ τοῦτο μὲν ἀσεβές. *Id., de Decr. Nic. syn.*, n. 7. V. et. Philost. *hist.* fragm., p. 505, *ed. Vales.*

2. Nous avons une nouvelle preuve de ce fait dans la lettre qne saint Alexandre d'Alexandrie écrivit à tous les évêques du monde catholique pour leur dénoncer l'erreur d'Arius et de ses partisans. Δι' ἡμᾶς γὰρ (φασὶ) πεποίηται, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου κτίσῃ ὁ Θεός· καὶ οὐκ ἂν ὑπέστη, εἰ μὴ ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἤθελεν ποιῆσαι. Ap. Socr., *Hist. eccl.*, l. I, c. VI.

3. Θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι (ὁ Θεός), τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινά, καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν Λόγον, καὶ Σοφίαν, καὶ Υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. Ap. Athan., *Orat.* I, n. 5.

d'une âme humaine, il s'est uni à un corps dans le sein de Marie et a formé ainsi Jésus-Christ [1]. Tel est l'ensemble de la doctrine arienne. En voici le détail.

III. Le *Logos*, ayant été créé avant tous les êtres, existait avant le temps qui mesure la durée du reste de la création; mais il n'est pas coéternel à Dieu [2]. Comme la création est une œuvre librement décrétée de Dieu, et que le *Logos* a été produit pour la création, il est l'effet de la volonté libre de Dieu [3]. Il n'émane pas de Dieu au sens des gnostiques, car Dieu est un être parfaitement simple [4]. Il n'en est pas engendré au sens des catholiques, car la substance divine est incommunicable, et toute génération implique une altération et une division de la substance qui engendre [5]. Il est extérieur à Dieu, créé de Dieu, dans un ordre particulier et distinct, il est vrai, mais fait de rien comme les autres créatures [6]. Étranger à la substance divine, il n'est ni bon par lui-même, ni indéfectible par nature; mais Dieu, prévoyant qu'il serait bon, l'a investi de la gloire qu'il possède [7]. C'est

1. V. S. Athan. c. *Apollin.*, l. I, n. 15.

2. Θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων, καὶ πρὸ αἰώνων... καὶ πρὶν γεννηθῇ, τοι κτισθῇ, ἤτοι ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν. Arii *Epist. ad Eus. Nic.* Οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλὰ ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς... Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ Πατρί. Arii *Epist. ad Alex. Alex.* Apud S. Epiph. *Hær.* LXIX, n. VI, VII, VIII.

3. Ὡς φαμέν, θελήματι τοῦ Θεοῦ..... κτισθέντα. Arius, *ibid.* Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ· πάντα δὲ βουλήματι αὐτοῦ γενόμενα, ἕκαστον ὡς καὶ ἐγένετό ἐστιν. Euseb. Nicom. *Epist.* ad Paul. Apud Theod., *Hist. eccl.*, l. I, c. VI.

4. (Διδάσκομεν) ὅτι ὁ Υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον. Arius *ad Eus.* Οὐδ' ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἐδογμάτισεν· οὐδ' ὡς Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο. *Id. ad Alex.* ubi suprà.

5. Καὶ εἰ τό, ἐκ γαστρός, καὶ τό, ἐκ Πατρὸς ἐξῆλθον, καὶ ἥκω, ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατήρ, καὶ διαιρετός, καὶ τρεπτός. Arius, *ibid.* V. et. Eus. Nicom. suprà.

6. Κτίσμα τοῦ Θεοῦ, τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων. Arius, *ad Alex.*, Διωκόμεθα... ὅτι εἴπομεν ἐξ οὐκ ὄντων ἐστιν. *Id. ad Eus.* Οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός. Arius *in Thal.* Ap. Athan., *Orat.* I, cont. Arian., n. 9.

7. Οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός· κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα. — Οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος, ὡς ὁ Πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα. Arius *in Thal.* Ap. Ath., *ibid.* V. et. Ep. Alex. Alex. Ap. Socr., *Hist. eccl.*, lib. I, c. VI.

en ce sens seulement qu'il est immuable. Comme sa nature, sa connaissance est imparfaite ; non-seulement il ne voit et ne connait pas parfaitement le Père, mais il ne connait pas même sa propre essence [1].

IV. De ces assertions, qui, comme on le voit, sont rigoureusement enchainées l'une à l'autre et au principe primitif que nous avons indiqué comme en étant le fondement, résultent les formules suivantes, si célèbres dans l'antiquité ecclésiastique. « Dieu n'a pas toujours été Père ; mais Dieu était seul et il n'était pas Père [2]. » « Le Fils n'était pas toujours ; il était (un temps) où il n'était pas ; il n'était pas avant d'être fait [3]. » « Le *Logos* n'est pas proprement la raison, le Verbe, la sagesse même de Dieu. Il y a deux verbes et deux sagesses divines, l'un qui est incréé, l'autre qui est créé ; l'un qui est proprement le Verbe et la sagesse de Dieu, l'autre qui n'en a que le nom. Il y a même un grand nombre de vertus et de verbes de Dieu, et *le logos* le Fils n'est qu'une de ces vertus, un de ces verbes [4]. » « Enfin, par la même raison, le Verbe n'est pas proprement Fils de Dieu ;

Αὐτὸν τριπτῆς τυγχάνοντα φύσεως, διὰ τρόπων ἐπιμέλειαν καὶ ἄσχησιν μὴ τρεπόμενον ἐπὶ τὸ χεῖρον (ὁ Θεὸς) ἐξελέξατο. Alex. *Ep. ad Alex. C. P.* Ap. Theod., *Hist. eccl.*, l. I, c. IV.

1. Ἄῤῥητός ἐστιν ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ· οὔτε γὰρ τελείως καὶ ἀκριβῶς γινώσκει ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα, οὔτε τελείως ὁρᾷν αὐτὸν δύναται. Καὶ γὰρ ἑαυτοῦ τὴν οὐσίαν οὐκ οἶδεν ὁ Υἱὸς ὡς ἐστι. *Ep.* Alex. Ap. Socr. suprà. V. et. Athan., *Orat.* I, n. 5, et Philost., *Hist.*, l. II, n. 8.

2. Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ἦν, ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε Πατήρ. Arius, *in Thal.* Ap. Athan., *Orat.* I, n. 5.

3. Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ Υἱός... ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γέννηται. *Ibid.*

4. Οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστιν, οὔτε ἀληθινὴ σοφία αὐτοῦ ἐστι· ἀλλ' εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν ἐστι. Καταχρηστικῶς δὲ Λόγος, καὶ Σοφία γενόμενος, καὶ αὐτὸς δὲ τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ Σοφίᾳ. Alex., *Epist.* Ap. Socr. — Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ Θεῷ, τὸν δὲ Υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγεννῆσθαι, καὶ ταύτης μετέχοντα ὠνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον. Ap. Athan. suprà. Οὕτω καὶ Λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Θεῷ. *Ibid.* Πολλαὶ δυνάμεις εἰσι· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ Θεοῦ ἐστιν ἰδία φύσει καὶ ἀΐδιος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυναμέων ἐστι καὶ αὐτός. *Ibid.* V. et. *Orat.* II, n. 37. Πολλοὺς λαλεῖ λόγους ὁ Θεός. Arius. Ap. Ath., *de Decr. N. S.*, n. 16.

c'est par grâce qu'il est appelé Fils; il est simplement une chose faite et créée[1]. »

Le système d'Arius sur le Saint-Esprit est moins étendu; peut-être même était-il moins arrêté que sa doctrine sur le Fils; il lui était cependant analogue; et, pour le moment, il nous suffit de remarquer que, d'après cet hérésiarque, « les hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit étaient par nature divisées, différentes, séparées, étrangères et incommunicables l'une à l'autre, et même infiniment dissemblables en substance et en gloire[2]. »

V. Quant aux motifs sur lesquels Arius et ses sectateurs appuyaient leur système, il faut observer premièrement qu'ils attachaient peu d'importance à la tradition publique de l'Église; et que, par un nouveau trait de ressemblance avec les gnostiques, ils recouraient, soit à une tradition secrète qui se serait propagée par quelques hommes saints, soit même à une inspiration particulière de Dieu. C'est ce que l'on voit dans le commencement de la Thalie d'Arius, dont saint Athanase nous a conservé ce passage: « Conformément à la croyance des élus de Dieu, de ceux qui ont l'expérience de Dieu, des fils saints, des orthodoxes, de ceux qui ont reçu l'esprit de Dieu, moi, leur compagnon, j'ai appris ces choses des hommes qui sont participants de la sagesse, qui, instruits de Dieu, sont sages en toutes choses. Ayant les mêmes sentiments, moi, j'ai marché sur leurs traces; moi, dis-je, le Célèbre, qui ai tant souffert pour la gloire de Dieu, et qui, instruit de Dieu, ai reçu la sagesse et la connaissance[3]. »

1. Ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ Σοφία, καὶ χάριτι λέγεται Υἱός. Ap. Ath., *Orat.* I, n. 9. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα ὁ Υἱός. *Ibid.*, et ap. Alex. suprà.

2. Τριάς ἐστι, δόξαις οὐχ ὁμοίαις, ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν, μία τῆς μιᾶς ἐνδοξοτέρα δόξαις ἐπ' ἄπειρον. Arius, ap. S. Athan., *de Synod.*, n. 15. (Φησὶν) καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει, καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι, καὶ ἀλλότριοι, καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ, ὡς αὐτὸς ἐφθέγξατο, ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον. Ap. Athan., *Orat.* I, n. 6.

3. Κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν Θεοῦ, συνετῶν Θεοῦ, παίδων ἁγίων, ὀρθοτόμων, ἅγιον Θεοῦ Πνεῦμα λαβόντων, τάδε ἔμαθον ἔγωγε ὑπὸ τῶν σοφίας μετεχόντων.... τούτων

Secondement, ils attachaient au contraire une grande importance aux arguments empruntés à la raison. Voici quelques-uns de ceux qui étaient le plus en usage parmi eux. Il est évident que ce qui a été fait n'était point avant d'exister ; ce qui est né doit avoir un commencement d'existence[1]. Car celui qui engendre doit précéder celui qui est engendré[2], et si le Fils était coéternel au Père, il faudrait plutôt le nommer le Frère que le Fils du Père[3]. D'autre part, le Fils existe, ou par la volonté du Père, ou sans sa volonté. Dans la première supposition, il pourrait n'être pas ; dans la seconde, on impose au Père une contrainte, et on le prive de sa volonté[4]. Enfin, si le Fils est en tout l'image du Père, il doit avoir un fils, celui-ci encore un, et cela dans une succession sans fin[5]. Voilà quelques-uns des arguments les plus familiers aux Ariens. C'est par là surtout qu'ils cherchaient à populariser leur doctrine, et à y gagner les jeunes gens et les femmes (S. Ath. Or. I, c. Ar., n. 22, 31). Ces esprits légers, peu instruits, ou qui n'étaient pas foncièrement chrétiens, se laissaient facilement embarrasser et séduire par ces raisonnements philosophiques, dont ils n'apercevaient pas le peu de solidité. Ils ne comprenaient pas que, s'il y a une génération en Dieu, elle ne doit pas avoir les caractères de la génération humaine ; que la génération divine ne peut être qu'une communication pure et indivisible de la substance ; que, dans un être éternel et immuable, cette communication peut et doit être immanente et éternelle ; qu'il y a nécessairement une différence entre celui qui la communique et celui à qui elle est communiquée ; qu'ils ne peuvent donc être frères, quoique coéternels, parce que l'un est essentiellement le principe de l'autre ; de plus, que, dans un être essentiellement intel-

κατ' ἴχνος ἦλθον ἐγώ, βαίνων ὁμόδοξος ὁ Περικλυτός, ὁ πολλὰ παθὼν διὰ τὴν Θεοῦ δόξαν, ὑπό τε Θεοῦ μαθὼν σοφίαν καὶ γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων. *Ibid.*

1. Apud Athan., *de Synod.*, n. XVII. *Orat.* II, c. Ar., n. 34.
2. *Orat.* I, n. 22.
3. Ap. Athan., *Orat.* I, n. 14.
4. *Ibid.*, *Orat.* III, n. 59, 62.
5. *Ibid.*, *Orat.* I, n. 21.

ligent, cette communication se fait avec intelligence et volonté; mais, parce qu'elle est substantielle et immanente, elle ne peut dépendre du libre arbitre comme en dépend la création, qui est une production extérieure; enfin, qu'il ne s'ensuit pas, de ce que le Fils est la parfaite image du Père, qu'il en ait toutes les propriétés personnelles, car ce ne serait pas seulement les égaler, mais les confondre; et qu'après tout, en des choses qui touchent à la nature divine, il ne faut pas se régler par des raisonnements humains, mais accepter simplement ce que la révélation enseigne. Les Ariens voulaient paraître le comprendre.

Aussi cherchaient-ils, troisièmement, à appuyer leur système théologique sur l'Écriture. Sans parler des textes où le nom de Dieu est attribué au Père d'une manière particulière, textes qu'ils reproduisaient après les Artémonites pour en conclure que le Père seul est le Dieu véritable, exclusivement au Fils et au Saint-Esprit, nous indiquons sans commentaire les passages des livres saints qu'ils faisaient le plus valoir. Pour prouver que le Verbe avait un commencement d'existence, et qu'il avait été fait pour la création, ils alléguaient ces paroles des Proverbes où la Sagesse dit : *Le Seigneur m'a fondée*, ou *créée, moi qui suis le commencement de ses voies dans ses œuvres* (S. Ath. Or. II, c. Ar. n. 44, etc.), et celles de saint Paul où le Christ est appelé le *premier-né* de la création (S. Athan., n. 62). Le passage où saint Pierre déclare que *Dieu a fait Christ le Jésus que les Juifs ont crucifié*, et ceux de saint Paul où il dit que Jésus-Christ est (littéralement, *a été fait*) d'autant plus supérieur aux anges, qu'il possède le nom de Fils, et qu'il a été un *pontife fidèle à celui qui l'a fait tel*, leur servaient à prouver que le Verbe était en lui-même une chose faite, une créature (S. Ath. Or. I, n. 52). Ils concluaient ordinairement, de l'ensemble des endroits où le Sauveur déclare que *tout lui a été donné par son Père*, qu'il tient de lui la vie, la puissance de juger, la toute-puissance; qu'il n'est pas Dieu par nature, et qu'il n'a la toute-puissance que d'emprunt (S. Ath. Or. III, n. 26, etc.).

Ils inféraient la mutabilité du Fils de Dieu du Psaume XLIV (v. 7), ainsi que de l'Épître aux Philippiens (c. II, 5...), où saint Paul dit que c'est à cause de son obéissance jusqu'à la mort que Dieu l'a élevé (S. Athan. Or. I, n. 40, 43, 46), et l'imperfection de sa connaissance de la célèbre parole de Jésus-Christ, que le Père seul connait le jour et l'heure du jugement. Enfin, les disciples d'Arius, entraînés par le besoin de trouver des preuves en faveur de leur système, ne craignirent pas d'attribuer au *Logos* lui-même la désolation de l'âme de Jésus-Christ au jardin de Gethsémani et sur le Calvaire, et aussi l'augmentation de sagesse et de grâce dont parle saint Luc (S. Ath. Or. III, n. 26).

VI. Malgré des affirmations et des raisonnements qui tendaient tous à contester la vraie filiation et la nature divine de Jésus-Christ, les Ariens n'en persistaient pas moins à l'appeler le Fils de Dieu, le Fils unique de Dieu, et, ce qui semble plus étonnant, Dieu, Dieu véritable, Dieu parfait. Non contents de le regarder comme le créateur de toutes choses, ils lui attribuaient parfois les autres attributs de la nature divine, et entre autres l'immutabilité [1]. Tout en professant qu'il n'était qu'une créature, ils déclaraient néanmoins qu'il devait être adoré comme Dieu ; et ainsi, soit conviction systématique, soit qu'ils fussent dominés par la force de la tradition et par la coutume universelle de l'Église, ils reconnaissaient la divinité de Jésus-Christ, et proclamaient que le culte divin lui était dû.

VII. Ce sont là des inconséquences manifestes et des écarts bien marqués de la doctrine du christianisme primitif, qui ne donnait le nom de Dieu et ne déférait le culte divin qu'au Dieu véritable. Mais voici ce qui suit nécessairement des principes d'Arius, ce qui est le fond de son système et nous en découvre le vrai caractère. « Dans ce système, dit avec raison Ritter, la révélation de Dieu faite, soit

1. (Διδάσκομεν) ὅτι ὁ Υἱός... πλήρης Θεὸς μονογενής, ἀναλλοίωτος. *Ep.* Arii *ad Eus. Nicom.* suprà. Οἴδαμεν ἕνα Θεὸν.... γεννήσαντα Υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων. Id. *ad Alex.* suprà.

par la prédication de l'Évangile, soit par la création du monde, n'est toujours qu'une révélation imparfaite : le véritable Dieu est caché. Ce n'est qu'un Dieu subordonné, inférieur, qui, dans l'un et l'autre mode de révélation, est actif et se manifeste. Ce Dieu formateur du monde, tel que le conçoit Arius, diffère peu du divin architecte des gnostiques..... Mais le Dieu d'Arius a encore une plus grande analogie avec le Dieu des païens qui, après s'être élevés à la pensée d'un Dieu suprême, n'ont pas pu se convaincre que cet être pur et parfait pût s'abaisser à créer lui-même cet ensemble de choses sensibles qui leur paraissait si imparfait, à le pénétrer de sa force, à manifester en lui sa magnificence. Les païens ont donc admis que le Dieu suprême avait recours, pour la formation du monde, à des êtres imparfaits, inférieurs, que nous devions honorer comme dieux, parce que tout notre être dépendait d'eux. Mais Arius, se séparant des païens qui admettaient une multitude d'êtres intermédiaires, ne conserve qu'un Dieu formateur du monde [1]. » Il ne pouvait faire autrement sans renoncer à paraître chrétien.

CHAPITRE XII.

De l'arianisme. Suite. — L'arianisme était-il conforme à l'idée que l'Église primitive s'était faite du christianisme? — Quand il apparut, toutes les Églises catholiques, et même les communions dissidentes, étaient en possession de la doctrine contraire à celle d'Arius. — Saint Alexandre d'Alexandrie l'avertit et puis le sépare solennellement de la communion de l'Église. — Lettre que ce patriarche écrit à tous les évêques pour signaler l'erreur d'Arius et sa condamnation. Solide réfutation de l'arianisme.

I. Après ce que nous avons dit du caractère général de l'arianisme, il est facile de prouver que ce système est entièrement opposé à l'idée que, depuis les premiers siècles, on avait, dans l'Église, du christianisme. Il suffit pour cela de quelques observations fort simples.

1. Ritter, *Hist. de la phil. chrét.*, l. V, c. II, sect. 1re

En effet, le fondement philosophique de cette erreur est, comme on l'a vu, un principe mi-païen, mi-gnostique, réprouvé par tous les symboles, dans lesquels la création est directement et principalement attribuée au Père, combattu dans les platoniciens, condamné spécialement dans les gnostiques, comme nous l'avons vu déjà [1], et comme nous le verrons avec plus de détail dans la seconde partie de cet ouvrage. La conclusion du système est aussi gnostique et païenne. On y attribue le nom de Dieu, les attributs et les honneurs divins, à un être qu'on ne regarde pas comme étant le Dieu véritable. Or ce langage et cette conduite sont incompatibles avec le principe chrétien, tant de fois proclamé, que Dieu seul a le droit d'être directement et simplement appelé Dieu, que seul il est tout-puissant et immuable, que seul il a droit à l'adoration de ses créatures. Par là l'arianisme ressuscite le polythéisme, en admettant dans la divinité le plus et le moins, le supérieur et l'inférieur, un grand Dieu et un petit Dieu; et il rétablit et justifie l'idolâtrie en proclamant qu'on doit adorer l'un et l'autre, quoique étant essentiellement séparés et ayant des natures infiniment différentes.

Les propositions intermédiaires du système arien ne sont pas moins étrangères à la doctrine de l'Église primitive. Personne, hors les Ébionites, et en un autre sens les Sabelliens, n'a nié que Jésus-Christ, en tant que Verbe, soit le vrai, le propre Fils de Dieu; personne, parmi les anciens docteurs, n'a méconnu en Dieu une génération véritable. Personne n'a dit non plus, avant Arius, dans le sein de l'Église chrétienne [2], qu'il y avait en Dieu plusieurs verbes, ou même deux verbes et deux sagesses, ni que le Verbe qui s'est fait chair n'était pas le propre Verbe, la propre Sagesse de Dieu. Tous les docteurs qui ont défendu le mystère de l'incarna-

1. L. IIIe de cette Histoire, c. IX.

2. Nous trouvons un langage analogue chez les gnostiques. *Excerpt. Theod.* n. XIX et XXV. Cl. Alex. Opp., p. 973-975. Philon reconnaissait aussi plusieurs verbes de Dieu. *Leg. alleg.* III, 62 ; *de Conf. ling.* 8 ; *de Somn.* I, 21.

tion contre les Juifs, les païens, les gnostiques et les modalistes, ont proclamé hautement l'immutabilité du Verbe divin; nous l'avons vu. Tous ceux qui ont écrit contre le gnosticisme se sont récriés contre cette assertion, que le Verbe ou que la Sagesse ne connaissait pas parfaitement le Père. En combattant le modalisme, qui confondait les Personnes divines, jamais les Pères ne les ont séparées, et ceux qui les ont séparées ont été immédiatement proscrits. Sauf les gnostiques, personne, dans l'antiquité chrétienne, n'a osé dire que Dieu ait jamais été sans son Verbe. Nous verrons plus tard que la célèbre formule Ἦν, ὅτε οὐκ ἦν, tout équivoque qu'elle est, a été réprouvée plus d'un demi-siècle avant l'apparition de l'arianisme, et que les anciens Pères avaient une tout autre idée qu'Arius de la révélation chrétienne, de la rédemption ou de la substance même du christianisme.

II. D'un autre côté, dès que l'arianisme parut, il trouva l'Église entière en possession de la doctrine de l'inséparabilité et de la coéternité du Verbe divin avec le Père. Ce ne fut pas seulement saint Alexandre d'Alexandrie qui le regarda comme une erreur intolérable. Sauf quelques évêques, dont les uns étaient unis depuis longtemps à Arius, dont les autres ne comprirent pas d'abord parfaitement sa doctrine, le corps épiscopal catholique s'unit au patriarche d'Alexandrie pour protester contre cette nouveauté. Les sectes dissidentes, les Montanistes, les Novatiens, les Donatistes, les Quartodécumans, qui demeurèrent séparées de l'Église, même après le concile de Nicée, repoussèrent aussi l'hérésie arienne. Les Méléciens eux-mêmes, qui plus tard se rallièrent au parti d'Arius, s'élevèrent d'abord contre son erreur [1]. C'est ce qui faisait dire à saint Athanase : « Comme Hérode et Pilate, ces « deux partis, qui se combattaient auparavant, se sont réu- « nis ensemble pour blasphémer de concert contre Jésus- « Christ; ils ont agi néanmoins diversement et par des motifs

1. S. Athan., *Apolog. c. Arian.*, n. 59. S. Epiph., *Hær.* LXVIII, n. 1. Theod., *Hær. fab.*, l. IV, c. VII.

« opposés : les Méléciens par ambition et par amour de l'ar-« gent, les Ariens par attachement à l'impiété qui leur est « propre; les premiers simulant l'impiété arienne, les se-« conds protégeant par leur malice la perversité des Mélé-« ciens [1]. »

Nous avons vu d'ailleurs qu'Arius, dans sa Thalie, était bien loin de présenter son système comme la doctrine publique de son temps; qu'à la suite et à l'exemple de tous les sectaires, il s'en référait à une tradition secrète ou à une révélation immédiate. Saint Alexandre, saint Athanase, les Pères de Nicée et les défenseurs de la foi du grand concile, en appelaient au contraire à la foi publique universelle du christianisme et aux usages constants de l'Église. L'arianisme a donc cela de commun avec toutes les hérésies, qu'au moment de son apparition il trouva toute l'Église dans une croyance contraire. Une condamnation était donc inévitable de la part de cette société, qui ne tolère aucune atteinte portée à sa foi et rejette de son sein toute innovation dans la doctrine.

III. Cette condamnation ne se fit pas longtemps attendre. Sommé à plusieurs reprises, par l'évêque d'Alexandrie, de renoncer à ses erreurs, Arius s'y refusa. Saint Alexandre essaya alors de lui imposer par la solennité d'une décision du clergé réuni d'Alexandrie et des Maréotes [2]. Arius n'en tint aucun compte; il chercha même à se gagner de nouveaux partisans. Alors un concile composé de près de cent évêques suffragants d'Alexandrie fut réuni dans cette ville [3]. Cité devant cette nombreuse et imposante assemblée, Arius demeura ferme dans son système. Il fut solennellement exclu, avec ses partisans, de la communion de l'Église. Saint Alexandre avait déjà écrit et il écrivit encore des lettres cir-

1. Μελιτιανοὶ μὲν διὰ τὴν προστασίαν καὶ τὴν μανίαν τῆς φιλαργυρίας, Ἀρειομανῖται δὲ διὰ τὴν ἰδίαν ἀσέβειαν, κ. τ. λ. S. Ath., *Epist ad Episc. Ægypt. èt Lib.* n. 22.

2. Alex. Alex., *Opusc.* apud Athan. Opp., t. I, p. 396.

3. Alex., *Epist.*, n. 3, 5. *Ibid.*, p. 398.

culaires à tous les évêques pour leur dénoncer l'erreur arienne et leur rendre compte des condamnations portées contre ses auteurs. De ces lettres, qui étaient en grand nombre, deux seulement nous ont été conservées, et elles expriment la croyance catholique avec une sagesse et une précision que nous devons signaler.

La question entre l'Église et Arius y est nettement posée. Il s'agit de savoir si le Verbe est Fils de Dieu par nature ou par l'effet de la libre volonté de Dieu; s'il a été tiré du néant, ou s'il est vraiment engendré du Père; s'il est éternel de telle sorte qu'il soit vrai de dire de Dieu qu'il est toujours Père, que toujours il a eu un Fils, ou s'il était un temps, un moment où Dieu n'était pas Père, où le Fils n'était pas; si le Fils est immuable par nature ou simplement comme les anges bienheureux par suite du bon usage de sa liberté; si enfin il a été fait pour la création comme l'instrument qui devait la produire, ou s'il aurait existé, quoique Dieu n'eût aucun dessein de créer le monde et les hommes [1]. C'est là, comme on le voit, le fond et comme le cœur de l'arianisme.

Quoique saint Alexandre ne se propose pas précisément de la réfuter dans ses lettres, les observations qu'il fait et les arguments qu'il oppose à son auteur et à ses partisans nous paraissent suffisants pour abattre cette erreur. D'abord, il y déclare, comme étant une chose connue et avérée de tout le monde, que la doctrine qu'il enseigne est la doctrine publique et ancienne de l'Église, et que l'arianisme est une nouveauté opposée à la tradition universelle et apostolique [2]. Les Ariens n'en disconvenaient pas, et ce fait leur importait peu, parce qu'ils ne croyaient pas qu'on pût leur comparer aucun des anciens, et qu'aucun des évêques du monde fût parvenu à la plénitude de la sagesse. « Ils sont les seuls sages, poursuit l'évêque d'Alexandrie, les seuls qui aient trouvé la vraie doctrine; à eux seuls a été révélé ce qui n'est

1. V. Alex., *Epist.* (ad omnes Episcopos), n. 2, 3, 4. *Ibid.*, p. 398, 399, et *Epist. ad Alex. C. P.* Ap. Theod., *Hist. eccl.*, l. I, c. IV, p. 10 sq.

2. Οἱ πάσης τῆς ἀποστολικῆς εὐσεβοῦς δόξης κατηγοροῦντες, κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 9.

pas même venu en pensée à aucun autre sous le soleil [1]. »

Secondement, il fait observer qu'à l'exemple de tous les hérétiques, les Ariens ne considèrent que quelques passages isolés des saints livres; qu'ils ne rapportent que ceux qui sont relatifs à l'incarnation du Fils de Dieu, et qu'ils passent sous silence et comptent pour rien ceux où son éternelle divinité est proclamée [2].

Troisièmement, il montre que les principales assertions des Ariens sont contraires à l'enseignement formel des saintes Écritures. Il prouve la filiation réelle du Verbe par le passage où saint Jean appelle Jésus-Christ, le *Fils unique qui est dans le sein du Père*, et qui, par conséquent, est engendré par lui et en est inséparable [3]; par ce qu'enseigne saint Paul, que *Dieu n'a pas épargné son propre Fils*, et où, opposant Jésus-Christ aux hommes qu'il est venu sauver, l'apôtre exprime clairement qu'il est le Fils véritable de Dieu [4]; par les paroles que Dieu adresse au Messie dans les psaumes : *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui; je vous ai engendré de mon sein avant l'aurore;* paroles, dit saint Alexandre, qui indiquent manifestement une filiation fondée sur une génération naturelle, et non cette filiation métaphorique qui est produite par l'éducation ou par l'adoption [5].

Ce qui confirme la vérité de cette filiation et montre la fausseté de l'assertion des Ariens, que le Fils est une créature, c'est que nulle part il n'est dit dans les livres saints que le Verbe ait été tiré du néant, et que saint Jean et saint Paul enseignent que *toutes choses ont été faites par lui*, ce qui prouve clairement qu'il n'appartient pas à la création, qu'il

1. Μόνοι σοφοὶ καὶ ἀκτήμονες, καὶ δογμάτων εὑρεταὶ λέγοντες εἶναι, καὶ αὐτοῖς ἀποκεκαλῦφθαι μόνοις, ἅπερ οὐδενὶ τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἑτέρῳ πέφυκεν ἐλθεῖν ἔννοιαν. *Ibid.*, p. 15 C.

2. *Ibid.*, p. 9 B, p. 15 A.

3. Προνοούμενος γὰρ ὁ θεῖος δεικνῦναι διδάσκαλος, ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματ δύο, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱόν, ὄντα αὐτὸν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς ὠνόμασεν, p. 10 E.

4. Πρὸς γὰρ ἀντιδιαστολὴν τῶν οὐκ ἰδίων, αὐτὸν ἴδιον Υἱὸν ἔφησεν εἶναι, p. 13 D

5. Τί δὲ καὶ τό· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, οὐχὶ ἀντικρὺς τῆς πατρικῆς μαιεύσεως φυσικὴν ἐνδείκνυται υἱότητα... *Ibid.*, p. 14 A.

n'est pas du nombre des choses faites, qu'il a toujours été, et qu'il est d'une autre nature; car le Verbe, qui fait que les choses soient, ne saurait être de même nature que ce qu'il fait [1]. D'ailleurs, s'il est créature, sa production est donc temporelle. Mais, si tout a été fait par lui, le temps a donc été fait par lui; et l'apôtre saint Paul ne le témoigne-t-il pas expressément, lorsqu'il dit que Dieu a fait *par lui les siècles?* Que si le temps a été fait par lui, il était donc avant tous les temps, et il est absurde de dire qu'il y avait un moment où il n'était pas [2]. Le Père a donc toujours été Père. Il l'a été toujours par la subsistance éternelle de son Fils, sans quoi il ne serait pas Père. A cause de cela, le Père est toujours parfait; et jamais il n'a été privé de ce qui lui est bon! Comment ne serait-ce pas une impiété de dire que la *sagesse de Dieu*, sa coopératrice, celle *en qui il se réjouissait*, n'a pas toujours été? que *la puissance de Dieu* n'a pas toujours existé? que le Verbe de Dieu a été autrefois mutilé et imparfait? ou de nier l'éternité des autres notions qui caractérisent le Père et le Fils? Car nier que la splendeur de la lumière existe, c'est nier la lumière même dont elle est la splendeur [3]. La filiation du Sauveur n'a donc rien de commun avec la filiation des autres êtres. Il est d'une nature immuable, parfaite, et il n'avait besoin de rien. Quels progrès pourrait faire la Sagesse de Dieu? que pourrait apprendre la Vérité même? comment pourrait se perfectionner la Vie, la vraie Lumière? Et si cela est, combien est-il plus encore contre la nature que la Sagesse devienne jamais susceptible de folie, ou la Puissance de Dieu de faiblesse; que la Raison soit déraisonnable, ou que la vraie Lumière soit obscurcie par les ténèbres [4]?

1. Οὐ γὰρ πῶς ὁ Λόγος τὸ ποιοῦν, τοῖς γενομένοις τῆς αὐτῆς εἶναι φύσεως διορίζεται, p. 11 A.

2. Πῶς οὐκ ἀπίθανον, τὸν καὶ χρόνους, καὶ αἰῶνας καὶ καιρούς, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν συμπέφυρται, ποιήσαντα, αὐτόν ποτε μὴ εἶναι λέγειν; p. 12 B.

3. Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναναιρεῖ καὶ τὸ πρωτότυπον φῶς, οὗ ἐστὶν ἀπαύγασμα, p. 13 A.

4. Ἐξ ἧς ἐστὶν ἰδεῖν τὴν υἱότητα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν οὐδεμίαν ἔχουσαν κοινωνίαν πρὸς τὴν τῶν λοιπῶν υἱότητα, κ. τ. λ., p. 13 B, C.

C'est ainsi que, dans sa première lettre, saint Alexandre établit la filiation naturelle, la non-création, l'éternité et l'immutabilité du Verbe divin. Dans la seconde, il résume d'une manière vive ces raisonnements, et attaque d'autres parties du système arien. Qui peut entendre dire à saint Jean : *Au commencement était le Verbe*, sans condamner ceux qui disent : Il a été un temps où le Verbe n'était pas? Qui peut lire dans l'Évangile : *Le Fils unique*, et *Tout a été fait par lui*, sans détester ceux qui disent que le Fils est une des créatures? Comment peut-il être une des choses qui ont été faites par lui, ou comment est-il *Fils unique*, s'il est du nombre des autres fils? Comment peut-il être dissemblable au Père quant à la substance, lui qui est l'image parfaite et la splendeur du Père, et qui a dit : *Celui qui me voit voit aussi mon Père?* Comment peut-il être sujet au changement, lui qui dit : *Je suis dans le Père et le Père est dans moi*, et encore : *Le Père et moi ne sommes qu'un?* Quelle raison ont-ils de dire qu'il a été fait pour nous, tandis que saint Paul dit que *tout a été fait pour lui et par lui* (Héb. XI, 10)? Quant à ce blasphème, que le Fils ne connait pas parfaitement le Père, il est contraire à cette parole du Christ : *Comme le Père me connaît, je connais le Père*. Car si le Père ne connait le Fils qu'en partie, le Fils ne connait qu'imparfaitement le Père. Mais si personne n'ose dire cela, et si le Père connait parfaitement le Fils, il est évident que, comme le Père connait son Verbe, ainsi le Verbe connait le Père, dont il est le Verbe[1].

Quatrièmement, dans le cours de cette discussion, saint Alexandre est singulièrement attentif à ne pas tomber dans les erreurs qui, par un excès contraire, seraient opposées à l'arianisme. Loin de confondre le Père avec le Fils, il dit que

1. Τίς δὲ ἄρα εἰπεῖν αὐτοὺς ἔπεισεν, ὅτι δι' ἡμᾶς γέγονε, καίτοι τοῦ Παύλου γράφοντος, δι' ὃν τὰ πάντα, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα ;— εἰ μὲν οὖν ἐκ μέρους ὁ Πατὴρ γινώσκει τὸν Υἱόν, δῆλον ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς μὴ τελείως γινωσκέτω τὸν Πατέρα· εἰ δὲ τοῦτο λέγειν οὐ θέμις, κ. τ. λ. Alex., *Epist.* (ad omnes Episc.), n. 3, 4. Ap. Ath. supr., p. 398, 399.

le Père et le Fils sont deux natures distinctes par l'hypostase[1]. Comme les Ariens reprochaient aux catholiques, en admettant deux Personnes éternelles, d'admettre deux principes, deux personnes *inengendrées* et existant d'une manière collatérale, saint Alexandre déclare, à plusieurs reprises, que le Père seul est inengendré, que seul il est sans principe; que ces paroles, *Il était*, et *toujours*, et *avant les siècles*, n'expriment pas la même chose que le mot *inengendré*; qu'il faut conserver au Père inengendré sa dignité propre, en confessant qu'il n'a aucun principe de son être, mais qu'il faut aussi rendre au Fils l'honneur qui lui est dû, en lui attribuant une génération sans commencement, en admettant sa divinité, et en reconnaissant en lui une ressemblance exacte et parfaite avec le Père[2].

Cette ressemblance parfaite et substantielle du Fils avec le Père est souvent exprimée dans la même lettre, et, aux yeux de saint Alexandre, elle indique si clairement l'égalité, qu'il en conclut que le Fils n'est inférieur au Père qu'en ce qu'il n'est pas inengendré comme lui[3]. Comme il maintient l'égalité substantielle du Père et du Fils, tout en déclarant la subordination personnelle du Fils au Père, le patriarche d'Alexandrie maintient leur unité naturelle, tout en insistant sur la distinction des Personnes. Il proclame, comme étant la foi de l'Église catholique, que « le Père est inaltérable et immuable, qu'il est toujours et en tout le même, qu'il n'est sujet ni à diminution ni à progrès ; » et que le Fils « est Fils unique, qu'il n'a pas été produit du néant, mais engendré *de* celui qui est Père; engendré non à la manière des corps, par division ou par émanation, mais d'une manière inexplicable et inénarrable[4]. » Ainsi le Fils, quoique réellement en-

1. Τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις. Alex., *Ep. ad Alex.* Ap. Theod., p. 15 A.

2. Τὴν μέντοι θεότητα αὐτοῦ μὴ παραιτούμενοι, ἀλλὰ τῇ εἰκόνι καὶ τῷ χαρακτῆρι τοῦ Πατρὸς ἀπηκριβωμένην ἐμφέρειαν κατὰ πάντα ἀνατιθέντες. *Ibid.*, p. 17 C.

3. Ἄτρεπτον τοῦτον καὶ ἀναλλοίωτον ὡς τὸν Πατέρα, ἀπροσδεῆ, καὶ τέλειον Υἱόν. ἐμφερῆ τῷ Πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκείνου. Εἰκὼν γάρ ἐστιν ἀπηκριβωμένη, καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ Πατρός. *Ibid.*, p. 16 D.

4. Πιστεύομεν, ὡς τῇ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ δοκεῖ, εἰς μόνον ἀγέννητον Πατέρα

gendré par cette génération, n'est nullement séparé du Père ; la substance du Père n'a subi ni altération ni diminution, elle s'est donc communiquée tout entière. Cette foi de saint Alexandre à l'unité substantielle du Père et du Fils est si certaine, qu'Arius lui-même s'en est fait le témoin dans la lettre qu'il écrivit à ce patriarche, ainsi que nous le remarquerons dans le cours du douzième livre de cette Histoire.

CHAPITRE XIII.

De l'arianisme. Suite. — Une nouvelle condamnation d'Arius devient nécessaire. Le concile de Nicée est assemblé. Son symbole et les anathématismes qui y sont joints. — Sagesse du concile, même en ce qui concerne la consécration du mot ὁμοούσιος. — Pas d'équivoque possible par la manière dont ce mot est employé. — Motifs de son adoption. — En le consacrant, l'Église s'est tenue sur le terrain de l'histoire et de l'intérêt chrétien.

I. La condamnation que saint Alexandre prononça contre l'arianisme et les lettres qu'il écrivit, au lieu d'apaiser la querelle, ne servirent qu'à l'envenimer davantage. Eusèbe de Nicomédie, qui y était désigné comme un des principaux fauteurs de la nouvelle hérésie, usa de toute son influence auprès de Constantin en faveur de son parti. L'empereur, affligé de ces discussions qui contrariaient ses désirs de pacification et ses vues politiques, sans entrer dans le fond du dogme, ordonna aux deux partis de garder le silence, et chargea Osius de Cordoue de rétablir la paix. Les efforts de ce vénérable évêque furent inutiles. Les dissensions devenaient de plus en plus sérieuses, et le concile de Nicée fut convoqué.

Nous n'avons pas à raconter ici l'histoire de cette célèbre

ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα, οὔτε προκοπὴν οὔτε μείωσιν ἐπιδεχόμενον·... καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος Πατρός, οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρεσέων ἀποῤῥοίαις, ὥσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ· ἀλλ' ἀῤῥήτως καὶ ἀνεκδιηγήτως, κ. τ. λ. *Ib.*, p. 16 B, C.

assemblée. On sait qu'elle fut composée de plus de trois cents évêques appelés de toutes les parties de l'Église; que, parmi eux, il s'en rencontra vingt-deux qui d'abord se déclarèrent pour Arius; que, dans le cours des discussions qui furent ouvertes, des divisions éclatèrent dans ce parti, et qu'à la fin du concile, il n'y en eut que cinq tout au plus qui refusèrent de souscrire au symbole et à la condamnation de l'hérésiarque. Il est probable que, parmi les fauteurs de l'arianisme, tous ne revinrent pas sincèrement à la foi catholique. Eusèbe de Césarée nous semble du moins autoriser cette supposition par la manière embarrassée dont il raconte, dans sa lettre à ses diocésains, la confection du symbole et des anathématismes, et par l'interprétation qu'il donne à ces monuments importants de la foi de l'Église[1]. Quoi qu'il en soit, personne ne conteste que, dans le concile, l'arianisme ne rencontra que très-peu de partisans, en comparaison du grand nombre des évêques catholiques. On ne conteste pas non plus que ces évêques s'appuyèrent principalement sur la tradition publique de leurs Églises respectives, qu'ils se déclarèrent ennemis de toute innovation, et qu'ils étaient convaincus que la foi qu'ils professaient était la foi de l'Église catholique depuis les apôtres. Cette conviction unanime chez des hommes qui, pour la plupart, ne se connaissaient pas, qui habitaient des provinces si éloignées les unes des autres, dont plusieurs avaient souffert pour la foi dans les persécutions, dont le plus grand nombre étaient remarquables par la sainteté de leur vie, est une démonstration évidente de la nouveauté de la doctrine arienne, et un préjugé bien puissant en faveur de l'apostolicité de la croyance catholique. C'est bien le cas d'appliquer la célèbre maxime de Tertullien : *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum* [2].

II. La haine de toute innovation eût fait désirer aux évê-

1. V. Eus., *Ep.* ad suæ Parœciæ homines, Ap. Socr., *Hist. eccl.*, l. I, c. VIII, et ap. S. Athan., t. I, p. 238-242, n. 6, 8, 9, 10.
2. Tertull., *de Præscript.*, c. XXVIII.

ques de n'introduire aucun changement dans la formule du symbole, ou de n'y ajouter que des expressions consacrées dans les saintes Écritures [1]. Mais les ruses, les réticences des partisans d'Arius, les signes d'intelligence qu'ils se donnaient, forcèrent les Pères à employer des expressions plus précises et à le rédiger dans les termes suivants :

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créa-« teur de toutes choses, visibles et invisibles, et en un seul « Seigneur Jésus-Christ, Fils-unique de Dieu, engendré du « Père, c'est-à-dire *de la substance du Père*. Dieu de Dieu, « lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; *engendré et* « *non fait, consubstantiel au Père ;* par qui toutes choses « ont été faites au ciel et sur la terre ; qui, pour nous autres « hommes et pour notre salut, est descendu des cieux, s'est « incarné et fait homme, a souffert, est ressuscité le troi-« sième jour, est monté aux cieux, et viendra juger les vi-« vants et les morts. Nous croyons aussi au Saint-Esprit [2]. »

Le concile ajouta à cette formule des anathématismes qui, sous une forme différente, reproduisent la même doctrine : « Quant à ceux qui disent : Il y a eu un temps où il n'était « pas, et il n'était pas avant d'être engendré, et il a été tiré « du néant ; ou qui prétendent que le Fils de Dieu est d'une « autre hypostase ou d'une autre substance, ou qu'il est créé, « ou qu'il est muable ou altérable, la sainte Église catholique « et apostolique leur dit anathème [3]. »

III. Si l'on considère sans préoccupation cette Profession de foi, on ne pourra s'empêcher de reconnaitre la sagesse du

1. S. Ath., *de Dec. N. S.*, n. 32, t. I, p. 237.

2. Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρός, μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο... Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Apud Athan., *ad Jovianum*, n. 3. Opp., t. I, p. 781.

3. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· καὶ πρὶν γεννηθῆναι, οὐκ ἦν· καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο· ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία. *Ibid.*, p. 782.

concile dans cette circonstance importante. L'erreur arienne ne pouvait être flétrie en moins de mots et d'une manière plus précise, et la doctrine catholique plus nettement exprimée. Les Pères ne se contentent pas de dire, comme on le faisait dans les anciens symboles, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le seul engendré du Père ; mais, pour montrer que cette génération est véritable et proprement dite, qu'il n'est ni sorti du néant, ni produit par un acte libre de la volonté de Dieu, ils ajoutent qu'il est engendré *de la substance du Père*. Comme tel, il est Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu, il est *engendré* et *il n'est pas fait ;* et parce que la *substance* divine est simple, indivisible, en tout égale à elle-même, il est *consubstantiel au Père*. Les anathématismes complètent cette pensée; les plus célèbres des formules ariennes y sont proscrites, et l'incréation, l'éternité, l'immutabilité du Verbe divin en ressortent avec une pleine évidence.

On convient généralement de la justesse de cette observation, sauf en ce qui concerne les mots, Engendré de la *substance du Père* et *consubstantiel au Père ;* et l'adoption de ces expressions, soit à cause de ce qu'elles peuvent avoir d'équivoque, soit à cause des troubles dont elles furent le prétexte, a paru à plusieurs savants inopportune et funeste à l'Église. Mais un peu d'attention au symbole et à la suite des faits suffira pour reconnaître combien cette opinion est peu fondée.

Et d'abord il est certain que le mot ὁμοούσιος n'était pas nouveau dans l'Église. Plusieurs célèbres docteurs du siècle précédent s'en étaient servis pour exprimer que le Fils était de même nature que le Père. Il était même communément employé à Rome et à Alexandrie plus d'un demi-siècle avant l'apparition d'Arius. S'il est vrai que le concile d'Antioche ne crut pas devoir adopter ce mot, ce ne put être qu'à cause de l'abus qu'en faisaient les hérétiques[1]. Le concile de

1. V. l'histoire de ce mot, dans le livre suivant.

Nicée, agissant dans d'autres circonstances, ne pouvait être lié par ce précédent. En adoptant ce mot, il n'innovait pas ; il consacrait une expression publiquement employée dans l'Église. Reste donc à savoir seulement s'il a suffisamment prévenu les sens erronés qu'on pouvait donner à cette expression, et s'il a eu d'ailleurs de graves motifs pour l'adopter.

IV. Reconnaissons-le. Le mot ὁμοούσιος est en lui-même susceptible de plusieurs significations; et en particulier, selon que l'on prend le mot οὐσία dans le sens de *Personne*, ou dans le sens de *nature*, il signifie l'*identité personnelle*, ou la *parité et l'identité de nature*. Mais il faut reconnaître aussi que cette dernière signification est la plus naturelle. Et, quoi qu'il en soit, le concile a clairement déterminé le sens de ce mot par les paroles dont il le fait précéder ou dont il l'accompagne dans son symbole.

En effet, la distinction personnelle du Père et du Fils ne pouvait être exprimée plus clairement qu'elle l'est dans cette formule dogmatique. Cette distinction est indiquée dans les paroles: *En Jésus-Christ, le Fils de Dieu, seul engendré du Père, engendré et non fait ;* car il suit de là que, quant à sa nature supérieure, Jésus-Christ est vrai Fils, que le Père est vrai Père, ce qui implique une distinction réelle. Elle l'est encore par ces mots : *Dieu de Dieu, lumière de lumière, Dieu véritable de Dieu véritable, par qui toutes choses ont été faites*, ce qui veut dire : Tandis que le Père est Dieu de lui-même et trouve en lui-même le principe de son être, le Fils, qui est Dieu aussi, vrai Dieu aussi, est Dieu de Dieu, et tient son être du Père. Il n'est pas le principe originaire des choses, mais *par* lui tout a été fait. Elle est surtout enseignée par ces mots, *engendré de la substance du Père.* Car il s'agit là manifestement d'une génération réelle, véritable ; et par là même, celui qui en est le terme est une personne véritable, réellement subsistante et réellement distinguée de son principe.

Le même ensemble d'expressions qui précèdent ou accompagnent l'ὁμοούσιος dans le symbole de Nicée, prouve égale-

ment que ce terme n'a pu y être pris dans un sens qui supposerait une substance primitive antérieure au Père et au Fils, et communiquée parallèlement à l'un et à l'autre. Car, encore une fois, dans le symbole, le Fils est Fils, il est engendré par le Père, il est engendré de la substance du Père, il est Dieu de Dieu, tandis que le Père est par lui-même, est Dieu de lui-même ; c'est en lui communiquant sa substance que le Père le fait être Fils, être Dieu.

Enfin l'ὁμοούσιος, comme distingué de l'expression, Engendré de la substance, indique que la substance divine ne s'amoindrit pas en se communiquant par la génération, et qu'il y a égalité substantielle entre le Père et le Fils. Ainsi, la distinction personnelle du Père et du Fils, la subordination personnelle du Fils au Père, et avec cela l'égalité substantielle de l'un et de l'autre, sont clairement exprimées dans le symbole de Nicée.

V. Toutefois, quelque propre que fût ce mot à exprimer la doctrine catholique, le concile ne l'aurait pas employé si les Ariens ne l'eussent rendu nécessaire par leur dissimulation et par leurs sophismes. Saint Athanase raconte que, sentant le besoin de déclarer, contre les Ariens, que le Fils n'était pas tiré du néant, les Pères voulaient dire d'abord qu'*il était de Dieu*. Mais ils s'aperçurent que les Ariens étaient satisfaits de cette formule, parce qu'elle pouvait être appliquée aux créatures qui, en effet, sont *de Dieu*, en ce sens qu'elles ont été créées par lui. Ils proposèrent donc de dire, non pas que le Fils est *de Dieu*, mais qu'il est *de la substance de Dieu*, ce qui ne pouvait s'expliquer, en ce sens que les créatures fussent de Dieu comme le Fils [1]. Les catholiques se proposaient aussi de déclarer que le Fils est la vraie puissance de Dieu, l'image parfaitement semblable du Père, qu'il est immuable, qu'il était toujours, et qu'il subsistait dans le Père sans aucune division [2]. « Les Ariens trou-

1. S. Athan., *de Decret. Nic. S.*, n. 19.

2. Τῶν δὲ ἐπισκόπων πάλιν λεγόντων δεῖν γραφῆναι δύναμιν ἀληθινήν, καὶ εἰκόνα τοῦ Πατρὸς τὸν Λόγον, ὅμοιόν τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ

vèrent encore le moyen d'éluder la force de ces expressions et de leur donner un sens qui pouvait s'appliquer à la créature. Le concile ayant remarqué cette hypocrisie, poursuit saint Athanase, chercha à expliquer les mêmes vérités d'une façon plus précise et plus claire, et il dit que le Fils était consubstantiel au Père [1]. » Cette expression devint le but des récriminations ariennes et le sujet d'une longue discussion. Ils consentaient à tout, disaient-ils, hors à y souscrire. Ils prétendirent qu'elle impliquait nécessairement une séparation, une altération ou un développement physique de la substance. On leur répondit que c'étaient là des affections corporelles qui ne pouvaient atteindre la nature divine, laquelle, parfaitement simple et immuable en elle-même, n'était susceptible d'aucune division et d'aucune altération [2]. On ajouta qu'en disant que le Fils était de la substance du Père, on entendait qu'il était réellement du Père, mais non comme une partie de sa substance [3], et que l'on se servait de l'expression de *consubstantiel* pour marquer que le Fils n'est pas seulement semblable au Père, mais qu'il est inséparable de la substance du Père, qu'il est une même chose avec lui, ainsi que le Sauveur l'a dit lui-même, et que le Verbe est toujours dans le Père et le Père dans le Verbe, comme la splendeur est à l'égard de la lumière [4]. On persista d'autant plus à la maintenir, qu'on savait qu'Eusèbe de Nicomédie avait dit dans une lettre que, confesser que le Fils de Dieu

Πατρί, καὶ ἄτρεπτον, καὶ ἀεί, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 20, p. 225.

1. Οἱ ἐπίσκοποι καὶ ἐν τούτῳ θεωρήσαντες τὴν ὑπόκρισιν ἐκείνων ... ἠναγκάσθησαν.... ἅπερ πρότερον ἔλεγον, ταῦτα πάλιν λευκότερον εἰπεῖν καὶ γράψαι, ὁμοούσιον εἶναι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν. *Ibid.*, p. 226.

2. Μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄϋλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν, σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι. Euseb., *Epist.* suprà, n. 4. V. et. n. 5. 7.

3. Καὶ δὲ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας ὡμολογεῖτο, πρὸς αὐτῶν, δηλωτικὸν εἶναι τοῦ ἐκ μὲν τοῦ Πατρὸς εἶναι, οὐ μὴν ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ Πατρός. *Ibid.*, n. 5.

4. Ἐπειδὴ δὲ ἡ ἐκ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ γέννησις ἄλλη παρὰ τὴν ἀνθρώπων φύσιν ἐστί, καὶ οὐ μόνον ὅμοιος, ἀλλὰ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας..... τοῦτο γὰρ καὶ ἡ λέξις σημαίνει, κ. τ. λ. S. Athan., *de Decret.*, n. 20, p. 226. V. et. *ad Afr.*, n. 6, p. 895, 896.

est vrai Fils et incréé, c'est dire qu'il est consubstantiel au Père [1]. Les explications données par le concile ne laissaient pas de doute sur sa pensée. Cette considération et l'appui que lui donna l'empereur amenèrent la plupart des amis d'Arius à souscrire le symbole; mais deux d'entre eux demeurèrent inflexibles et préférèrent subir tous les anathèmes de l'Église plutôt que d'adopter l'ὁμοούσιος.

Telle est l'histoire sincère de l'adoption de ce mot célèbre. La narration qu'en fit saint Athanase, témoin oculaire, eu un temps où vivaient encore plusieurs des Pères du concile, n'est contredite par aucun écrivain contemporain. Elle est appuyée par ce que racontent Eusèbe de Césarée, l'historien Socrate et saint Ambroise. Et les semi-Ariens, au rapport de saint Hilaire, s'accordaient avec les catholiques pour témoigner que c'était la nécessité de flétrir ceux qui disaient que Jésus-Christ était une créature qui avait engagé le concile à adopter cette expression [2].

VI. C'est donc une chose incontestable que les Pères de Nicée n'eurent en cela d'autre but que celui de repousser les hérétiques; et, pour parler avec un célèbre historien de notre temps, qu'ils n'écrivirent rien qui touchât au domaine de la spéculation, et qu'ils se tinrent scrupuleusement sur le terrain de l'histoire et de l'intérêt chrétien [3]. La preuve qu'ils réussirent dans le but qu'ils s'étaient proposé, c'est que les vrais Ariens, dans les divers symboles qu'ils publièrent, admirent toutes les autres expressions dont se servaient les catholiques, mais qu'ils repoussèrent constamment celle-là, tant qu'ils furent libres. Si plus tard des troubles,

1. Si verum Dei Filium et increatum dicimus, ὁμοούσιον cum Patre incipimus confiteri. Ap. S. Amb., *de Fide*, l. III, c. xv. Nous trouvons la même idée, quoique conçue en des termes un peu différents, dans la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr. Εἰ δὲ τὸ γεννητὸν αὐτὸν λέγεσθαι ὑπόφασίν τινα παρέχει, ὡς ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τῆς πατρικῆς αὐτὸν γεγονότα, καὶ ἔχειν ἐκ τούτου τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως, γινώσκομεν, κ. τ. λ. Ap. Theod., l. I, c. vi.

2. Tertiò etiam hæc causa improbandi *homusii* commemorata à vobis est, quia in Synodo quæ apud Niceam fuit, coacti Patres nostri propter eos qui creaturam Filium dicebant, nomen *homusii* indidissent, etc. S. Hil., *de Synod.*, n. 81.

3. Mœhler, *Athanase le Grand*.

des dissensions s'élevèrent à l'occasion de ce mot, même parmi les évêques attachés à la foi orthodoxe, le concile de Nicée ne saurait en être responsable. C'est aux Ariens qu'il faut s'en prendre, et à la protection de Constance, dont ils surprirent la religion. Car, sous Constantin, c'est-à-dire pendant douze ans après la célébration du concile, personne n'osa attaquer ouvertement l'ὁμοούσιος, et la formule de Nicée fut, jusqu'à la mort de cet empereur, reçue et unanimement professée dans toute l'Église.

CHAPITRE XIV.

De l'arianisme. Suite. Causes des succès apparents et des succès réels de l'arianisme. — Les succès de l'arianisme ne sont pas tels qu'on se les figure. Il ne se répandit qu'à l'ombre du pouvoir temporel, et ne s'acquit le plus grand nombre de ses adhérents qu'au moyen de ses dissimulations. Les peuples demeurent orthodoxes sous des évêques ariens. Le nombre des évêques ariens était peu considérable. — Les succès réels de l'arianisme ne tiennent pas au défaut de clarté dans l'enseignement catholique. La principale cause en est le caractère vrai de l'arianisme, combiné avec l'état intellectuel et religieux de plusieurs classes de la société quand il apparut. Demi-chrétiens. Esprits superficiels. Politiques.

I. La sagesse que le concile de Nicée avait montrée dans sa profession de foi, l'autorité de ses décisions reçues par l'univers catholique comme l'oracle du Saint-Esprit, devaient, ce semble, arrêter définitivement le mouvement arien et fixer dans tous les cœurs chrétiens la foi à la parfaite divinité de Jésus-Christ. Il n'en fut rien. Ce mouvement ne fut que suspendu; l'arianisme, après de longues dissimulations, eut de grands succès, et il parut en avoir de plus grands encore.

Ces succès, à les considérer de près, ne furent, sans doute, ni honorables, ni aussi réels qu'on se les figure ordinairement. Car, d'abord, c'est à l'ombre du pouvoir temporel qu'il se répandit dans l'Église; c'est par d'habiles dissimulations qu'il s'acquit le plus grand nombre de ses

adhérents ou de ses fauteurs [1]. Quoique ce ne soit pas ici le lieu de raconter l'histoire de cette secte après le concile de Nicée, nous devons faire remarquer encore, comme un témoignage frappant de l'ancienne foi et de l'unanimité de l'Église dans sa croyance, que les Ariens n'osèrent pas attaquer d'abord l'ὁμοούσιος, et qu'ils se contentèrent de soulever des persécutions contre les évêques les plus dévoués à la foi de Nicée; qu'Eusèbe de Nicomédie, et Arius lui-même, pour rentrer en grâce avec Constantin, durent préalablement souscrire ou adhérer à cette expression consacrée [2]. Devenus plus libres par la mort de Constantin, les Ariens supprimèrent cette expression, puis ils la rejetèrent comme inopportune, comme n'étant pas contenue dans les Écritures, comme pouvant donner de la nature divine des idées matérielles; mais ils n'attaquèrent jamais ouvertement le concile et la foi de Nicée, et ils dissimulèrent constamment l'erreur d'Arius. Parfois ils l'anathématisaient, parfois ils cherchaient à justifier sa personne; jamais ils ne se posaient en défenseurs publics de ses écrits et de sa doctrine [3] Ils ne publiaient pas sa Thalie : ils la cachaient même; et, au lieu de dire, comme il l'avait fait dans ce livre, que le Fils était tiré du néant, qu'il était un temps où il n'était pas, ils ne prononcèrent plus le nom de *temps*, ils recoururent à l'argument emprunté au sens équivoque du mot ἀγέννητος, et ils se bornèrent à dire que le Fils était produit par la volonté de Dieu [4].

En agissant ainsi, les Ariens ne faisaient que suivre l'exemple que leur maître leur avait donné quelque temps avant le concile de Nicée; et, même dans l'histoire des hérésies, on rencontre peu de monuments où l'art de la dissimulation soit poussé aussi loin qu'il l'est dans les deux lettres, qui nous ont été conservées, d'Arius à saint Alexandre et à

1. V. S. Athan., *Orat.* I, n. 10, 13, etc.
2. V. Socrat., *Hist. eccl.*, l. 1, c. XXXVIII.
3. V. S. Athan., *Orat.* I, n. 10.
4. V. S. Athan., *Orat.* I, n. 32, et *Orat.* III, n. 59.

Eusèbe de Nicomédie. Là on voit l'hérésiarque torturer la langue grecque, d'ailleurs si souple, nous allions dire si élastique, pour faire entrevoir et puis pour voiler sa pensée. S'il emploie quelque expression qui semble claire, il se hâte de l'obscurcir par une expression équivoque; s'il émet une proposition orthodoxe, il lui substitue immédiatement une autre proposition qui respire son erreur. En exposant la doctrine de ses adversaires, il la dénature au moyen d'un mot habilement introduit, et l'explication qu'il donne de ses propres formules en change presque toujours le sens. Du reste, il se montre très-zélé contre les interprétations que les hérétiques donnaient à la génération du Fils de Dieu; et, pour parler ici avec saint Hilaire, il met en avant et il repousse d'autres hérésies pour cacher la sienne.

Ainsi, il déclare, dans sa lettre à saint Alexandre, que Dieu « a engendré son Fils unique, par lequel il a créé les « siècles et toutes choses, qu'il l'a engendré réellement et « non en apparence, » ce qui implique une génération naturelle et proprement dite; mais il ajoute qu'il « l'a fait subsister par sa volonté propre, » ce qui indique une génération volontaire et libre. Du reste, ne concluez pas de là que le Fils est produit comme les autres êtres : Dieu l'a produit « comme étant immuable, inaltérable; créature parfaite, « mais non comme étant l'une des choses créées, être engendré, mais non comme les autres êtres engendrés [1]. » Le Fils n'est donc ni une émanation, au sens de Valentin, ni une partie du Père, comme le disait Manès, ni le Fils-Père, ainsi que parlait Sabellius, ni comme une lampe allumée à une autre lampe, et qui en est séparée, ce qui est l'erreur d'Hiéracas, ni il n'a été fait Fils après avoir existé à un autre titre. Ce sont là des erreurs réprouvées par Arius comme

1. Γεννήσαντα Υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας, καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε· γεννήσαντα δέ, οὐ δοκήσει, ἀλλὰ ἀληθείᾳ. Ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων. Epist. Ar. ad Alex. Ap. Epiph. sup. et ap. Athan., *de Synod.*, n. 16.

par saint Alexandre [1]. « Le Fils existait par la volonté de « Dieu avant tous les siècles. Engendré par le Père en de- « hors du temps, il n'était pas avant d'être engendré, mais, » encore une fois, « il a été intemporellement engendré [2]. » Qui ne conclurait de là que la génération du Fils est éternelle? Pour prévenir cette conclusion, Arius poursuit : « Il « n'est pas éternel, ni coéternel au Père. » Ceci était trop clair; il ajoute, « ni coinengendré, » ce qui peut réduire sa pensée à nier que le Fils soit sans principe comme le Père. « Car, dit-il, il n'y a pas deux coexistants, deux inengendrés ; « mais Dieu est avant lui comme étant son principe [3]. » Ne croirait-on pas qu'il ne s'agit là que d'une priorité de raison et d'origine? Il ne repousse pas non plus ouvertement la génération du Fils, mais seulement le sens selon lequel le Fils serait *une partie* du Père, ce qui, dit-il avec raison, « serait faire Dieu divisible [4]. »

Il semble qu'Arius, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, pouvait, sans péril, s'exprimer plus clairement. Il n'en fait rien cependant, et, sous quelques rapports, il y est encore plus dissimulé. Alexandre le condamne parce qu'il ne veut pas dire avec lui : « toujours le Père, toujours le Fils; en- « semble le Père, ensemble le Fils; le Fils coexiste à Dieu « *d'une manière inengendrée;* il est toujours engendré, *en-* « *gendré comme inengendré* [5]. » Quant à lui, « il croit, il en- « seigne que le Fils n'est ni inengendré, ni, en aucun sens, « une partie de l'inengendré; mais qu'il subsiste par la volonté

1. Οὐδ' ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ Πατρὸς ἐδογμάτισεν, κτλ. *Ibid.*

2. Θελήματι τοῦ Θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα. — Ὁ δὲ Υἱὸς ἀχρόνως γεννηθεὶς ὑπὸ τοῦ Πατρός, καὶ πρὸ αἰώνων κτισθεὶς .., οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι, ἀλλ' ἀχρόνως πρὸ πάντων γεννηθεὶς, μόνος ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ὑπέστη. *Ibid.*

3. Οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος, ἢ συναΐδιος, ἢ συναγέννητος τῷ Πατρί· οὐδὲ ἅμα τῷ Πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὡς τινὲς λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰσηγούμενοι, κ. τ. λ. *Ibid.*

4. Εἰ δὲ τό, ἐξ αὐτοῦ, καὶ τό, ἐκ γαστρὸς,... ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ Πατὴρ καὶ διαιρετός, κ. τ. λ. *Ibid.*

5. Ἀεὶ ὁ Θεός, ἀεὶ ὁ Υἱός· ἅμα Πατήρ, ἅμα Υἱός· συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ Υἱὸς τῷ Θεῷ ἀειγεννής ἐστιν, ἀγεννητογενής ἐστιν. Ep. Arii *ad Eus. Nic.* Ap. Epiph. suprà, et ap. Theod., *Hist.*, l. 1, c. v.

« de Dieu avant tous les siècles, Dieu parfait, fils unique, « immuable. Il n'était pas néanmoins avant d'être engendré, « car il n'est pas inengendré [1]. » On le persécute donc parce qu'il dit « que le Fils a un principe et que le Père est sans « principe; » et aussi « que le Fils est de ce qui n'était pas, « ce qu'il ne dit cependant que pour faire entendre que le « Fils n'est pas une partie de Dieu, ni tiré d'une matière « préexistante [2]. » Quel langage, grand Dieu! que de réticences! que d'équivoques! Et à quelles misérables subtilités il faut recourir quand on veut échapper à la lumière de l'enseignement catholique!

C'est par suite du même système de dissimulation que les Ariens, dans leurs professions de foi et dans leurs ouvrages publics, imitaient le langage des catholiques à l'égard de Jésus-Christ, de telle sorte que les esprits simples et inattentifs ne pouvaient que s'y méprendre. Au concile de Nicée, les chefs du parti consentaient volontiers à ce qu'on déclarât que le Fils était « la seule Sagesse du Père, son image éternelle qui lui est parfaitement semblable en toutes choses, » et même qu'il était « vrai Dieu [3]. » Après le concile, Arius, dans sa formule de foi présentée à Constantin, fit profession de croire en Jésus-Christ, « Fils de Dieu, né *de* lui, ἐξ αὐτοῦ, « avant tous les siècles, le Dieu Verbe, par lequel toutes « choses ont été faites [4]. » Le sophiste Astérius, celui qui avait le plus ouvertement enseigné qu'il y avait en Dieu plusieurs Sagesses, plusieurs Verbes, et que le Fils était l'un d'eux [5], dans un ouvrage écrit contre les gentils, vers la même époque, disait « qu'il n'y a qu'un seul Dieu Verbe, » qu'une

1. Λέγομεν... ὅτι ὁ Υἱός... θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης Θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ,.... οὐκ ἦν · ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν. *Ibid.*

2. Οὕτως δὲ εἴπαμεν, καθότι οὐδὲ μέρος Θεοῦ ἐστιν, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός. *Ibid.*

3. Σοφίαν μόνην τοῦ Πατρός, καὶ εἰκόνα ἀΐδιον, ἀπαράλλακτον κατὰ πάντα τοῦ Πατρός, καὶ Θεὸν ἀληθινόν, κ. τ. λ. Ap. Ath. ad Afros, *Epist.* n. 5.

4. Τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγενημένον Θεὸν Λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Ap. Socrat., *Hist. eccl.*, l. I, c. XXVI.

5. Ap. Athan., *de Syn.*, n. 18.

seule raison, « mais qu'il y a plusieurs êtres raisonnables, « qu'il n'y a qu'une seule substance, qu'une seule nature de « la Sagesse, mais qu'il y a plusieurs choses sages et belles, » que « la nature du Verbe et le nom de la Sagesse « ne peuvent être attribués aux enfants de Dieu [1]. » Il disait encore que « le Père a engendré *de lui-même* son Fils unique, celui qui est né avant toute la création, seul un seul, « parfait un parfait, Roi le Roi, Dieu un Dieu, l'image « absolue et parfaite de son essence, de sa volonté, de sa « puissance et de sa gloire [2]. » L'égalité, la consubstantialité du Verbe avec le Père est là clairement enseignée, il n'y manque que le mot. On trouve des expressions semblables dans les diverses formules de foi des Ariens. Partout Jésus-Christ est appelé Dieu, quelquefois Dieu véritable, Dieu parfait; partout on professe sa génération et sa naissance avant tous les siècles; c'est-à-dire que les Ariens avaient conservé, en en détournant le sens, les termes par lesquels les catholiques exprimaient leur foi, et qui la renferment suffisamment tout entière.

L'erreur arienne se présentait donc moins comme une hérésie populaire que comme un système philosophique. Aussi, sous des évêques entachés de cette erreur, les peuples chrétiens demeuraient-ils fidèles. Ils entendaient dire que le Christ est Dieu, ils pensaient qu'il en était ainsi; qu'il est vraiment le Fils de Dieu, seul engendré du Père, ils pensaient qu'il s'agissait d'une génération singulière et véritable; ils entendaient dire enfin qu'il était avant tous les temps, ils pensaient que cela voulait dire toujours. « Les oreilles des peuples, ajoute saint Hilaire, qui fait ces observations, sont plus saintes que le cœur des évêques [3]. »

1. Ap. Athan., *Orat.* II, n. 40.

2. Ὁ γεννήσας ἐξ ἑαυτοῦ τὸν μονογενῆ Λόγον,..... μόνος μόνον, τέλειος τέλειον, βασιλεὺς βασιλέα, Κύριος Κύριον, Θεὸς Θεόν, οὐσίας τε, καὶ βουλῆς, καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης ἀπαράλλακτον εἰκόνα. Ad Epiph., *Hær.* LXXII, n. VI.

3. Hujus quidem usquè adhùc impietatis fraude perficitur ut jàm sub antichristi sacerdotibus populus non occidat, dùm hoc illi putant fidei esse quod vocis est. Audiunt Christum Deum, putant esse quod dicitur; audiunt Filium Dei,

Il ne faut pas croire d'ailleurs que les évêques ariens aient été en aussi grand nombre qu'on serait tenté de le penser en considérant les troubles excités par l'arianisme. Nous avons vu qu'il y en eut peu au concile de Nicée, et que presque tous souscrivirent au symbole. En Occident, malgré les persécutions des empereurs, un petit nombre d'évêques acceptèrent l'arianisme. En Orient, la plupart de ceux qui favorisèrent cette hérésie n'étaient pas ariens. On peut en juger par le soulèvement que causa dans le parti la seconde formule de Sirmich, par le concile d'Ancyre, et par la division qui éclata au concile de Séleucie. Mais ces faits appartiennent à une autre période dogmatique.

II. Si l'arianisme n'a pas eu tous les succès qu'on lui attribue parfois, il faut reconnaître qu'il en a eu de réels, et il est bon d'en rechercher les causes.

Il est évident, par ce que nous venons de dire, qu'on ne saurait les attribuer à un manque de clarté dans l'enseignement catholique, ou d'unanimité dans la croyance, à l'époque de l'apparition de l'arianisme. Quelques expressions imparfaites, quelques raisonnements hardis de plusieurs docteurs du siècle précédent, mal compris, ont bien pu favoriser ces progrès en quelques esprits, mais ils ne suffisent ni pour les justifier ni pour les expliquer. Nous ferons voir, dans le livre suivant, que la célèbre distinction du Λόγος ἐνδιάθετος et du Λόγος προφορικός, telle qu'on la trouve dans les Pères du second et du troisième siècle, est bien différente de l'arianisme. Il faut donc chercher d'autres causes à ce mouvement qui sembla devenir universel.

La principale nous paraît être dans le caractère général du système arien, combiné avec l'état intellectuel et religieux de quelques classes de la société chrétienne, après le triomphe de l'Église. Il ne faut pas se le dissimuler : quand Constantin embrassa le christianisme, un grand nombre de

putant in nativitate inesse veritatem. Audiunt antè tempora, putant idipsum antè tempora esse quod semper est. Sanctiores aures plebis quàm corda sunt sacerdotum. S. Hilar., *l. c. Auxent.*, n. 6. Opp., c. 1266.

païens suivirent son exemple sans une véritable conviction, ou sans une connaissance suffisamment approfondie de la doctrine chrétienne. Ils s'unirent à l'Église qui triomphait; mais ils n'abjurèrent pas pour cela toutes leurs opinions, tous leurs préjugés antérieurs; et surtout ils ne firent pas assez profondément passer dans leurs âmes l'esprit chrétien [1]. De là ce servilisme, cette versatilité d'opinions, cette dissimulation de sentiments, si communs à cette époque; et puis cette indifférence que saint Athanase reproche avec tant d'énergie à plusieurs chrétiens, et qui leur persuadait que toute forme du christianisme était bonne ou suffisante en elle-même, pourvu qu'on conservât le nom de chrétien et qu'on respectât le texte des saintes Écritures [2]. Cette maladie cachée, mais trop générale, n'attendait pour éclater qu'une occasion favorable. L'arianisme la fournit.

Parmi ces chrétiens dont nous parlons, les uns, incrédules au fond de l'âme, regardaient l'arianisme comme une heureuse transaction entre le paganisme et le christianisme, entre l'esprit philosophique et la religion populaire. La raison humaine, tout en s'abaissant devant la raison supérieure du Christ, pouvait, dans ce système nouveau, se trouver satisfaite. Au lieu d'un Dieu unique en nature, et subsistant néanmoins en trois personnes distinctes, on n'admettait que le Dieu parfaitement simple et unipersonnel que la raison humaine reconnait. Ce n'était pas Dieu lui-même qui s'était fait homme, et qui avait accompli une carrière de douleurs et d'opprobres pour l'humanité; c'était un être supérieur qui, tout excellent qu'il pouvait être, était un être fini qui accomplissait une œuvre finie. Tout le christianisme surnaturel, mystérieux, effrayant pour la raison et pour la conscience, s'amoindrissait, et se mettait mieux en proportion avec l'humaine nature.

D'autres, peu attentifs au fond dogmatique du christianisme, ne pouvaient comprendre qu'on attachât tant d'im-

1. V. S. Athan., *Hist. Arian. ad Mon.*, n. 78, p. 391.
2. V. S. Athan., *Orat.* I, n. 1, 4, 7.

portance à des distinctions qui leur semblaient des subtilités puériles. Qu'importait, aux yeux de ces esprits superficiels, que l'on dit que le Père existait *un moment* avant le Fils, puisque tout le monde reconnaissait qu'il en était le principe, et que, des deux côtés, on proclamait que le Fils était *avant tous les temps?* Qu'importait que l'on dit qu'il était fait ou créé, puisque d'ailleurs on confessait qu'il était engendré du Père, et qu'il n'était pas produit comme les autres créatures? Cette production unique, singulière, devait être respectée ; et, puisqu'il était impossible de la définir exactement, pourquoi tenir tant à des termes particuliers? Les équivoques, si faciles dans la langue qu'ils parlaient pour la plupart, rendaient ces observations plus solides en apparence. Et quoique en réalité il y ait l'infini entre l'arianisme et le catholicisme, des esprits irréfléchis pouvaient se rassurer par cette pensée, que des deux côtés on reconnaissait que Jésus-Christ était Dieu, et qu'il devait être adoré comme tel.

Enfin, les indifférents, ou les politiques, qui sont toujours les plus nombreux dans le monde des cours, se persuadaient aisément que ces formules étaient indifférentes pour le salut. Non-seulement ils ne comprenaient pas, ils condamnaient même l'attachement des orthodoxes pour un mot qui pouvait être interprété de tant de manières, qui jusqu'alors n'avait pas paru nécessaire, et qui soulevait tant de tempêtes. Constantin, au commencement des disputes, avait eu des pensées analogues ; c'est dans cet esprit qu'il avait invité les deux partis à garder le silence[1]. Constance, séduit par la perfidie des Ariens, entra pleinement dans cette opinion, qu'appuyaient les hommes politiques. Les catholiques, ou les *homoousiens*, leur semblèrent des ennemis de la paix publique ; des hommes zélés sans doute, mais dont le zèle devait être contenu ou même réprimé. Les Ariens, plus faciles dans l'expression de leur foi, plus souples à la volonté du prince, leur paraissaient les plus sages. Ils protestaient sans

1. Socr., *Hist.*, l. I, c. VII.

cesse que leur foi était la même que celle de l'Église; ils demandaient seulement à n'être pas enchaînés à une expression nouvelle. De là le soulèvement de la politique et de la sagesse humaine contre l'ὁμοούσιος, les destitutions violentes des évêques orthodoxes, leurs persécutions et les progrès de l'arianisme.

En indiquant ces causes générales, nous ne prétendons pas néanmoins qu'il n'y ait pas eu des esprits qui aient été séduits par des considérations d'un ordre plus élevé : par la crainte de porter atteinte au monothéisme et à la simplicité divine, s'ils admettaient en Dieu une génération proprement dite[1] ; par le désir de conserver au Père la dignité qui lui est propre, ou de concilier plus efficacement le christianisme avec la raison ou avec la philosophie alors en honneur ; par des convictions dogmatiques enfin, produites par des passages mal étudiés et mal compris des divines Écritures ; car nous reconnaissons, avec saint Grégoire de Nazianze, que les hérétiques, les hérésiarques même, ne sont pas tous des hommes sans religion, mais parfois de « grands esprits qui, ardents, impétueux, ne pouvant être contenus par la règle, poussent leur ardeur pour la vérité religieuse jusqu'à l'imprudence et à la témérité, cette fille de l'irréflexion et de l'ignorance[2]. » Mais la conduite des Ariens dans le cours du quatrième siècle, leur orgueil, leurs dissimulations, leurs violences, leurs variations continuelles, leur servilisme à l'égard du pouvoir impérial, nous portent à penser que ces considérations ont bien pu être des moyens subsidiaires, mais non les causes principales des succès de l'arianisme.

1. V. S. Athan., *Orat.* I, n. 15, et S. Hilar., *de Trin.*, l. VI, n. 15.
2. S. Greg. Theol., *Orat.* XXXII, n. III. Opp., t. I, p. 581.

CHAPITRE XV.

Conclusion de ce livre. — Preuve décisive du fait de la croyance primitive à l'existence personnelle et à la divinité parfaite du Verbe.

Reprenons quelques-uns des faits généraux établis dans le cours de ce livre; et, en rapprochant les conclusions particulières auxquelles nous sommes parvenus, voyons s'il ne nous serait pas possible d'en déduire une conclusion plus générale relativement à la croyance primitive de l'Église sur la Personne du Fils de Dieu.

Nous avons distingué deux ordres de sectes : les unes séparées de l'Église catholique par des points de morale et de discipline, les autres par des dogmes opposés sur la nature divine et sur Jésus-Christ. Nous avons vu que les premières reconnaissaient unanimement l'existence personnelle et la divinité du Fils de Dieu. Parmi les secondes, celles qui ont été les plus nombreuses, et qui se sont comme partagé le second et le troisième siècle, ont été tellement persuadées de la divinité de Jésus-Christ, qu'elles l'ont confondu avec le Père, ou qu'elles ont nié la réalité de sa chair. S'il s'est rencontré des sectaires qui aient contesté directement l'existence d'une nature divine en Jésus-Christ, les uns, à peine chrétiens, étaient tout empreints de judaïsme; les autres n'ont apparu qu'à la fin du second siècle : les uns et les autres, peu nombreux et obscurs, n'ont existé qu'un moment, et ils ont à peine laissé des traces de leur passage. Les Ariens, qui tiennent au même mouvement, ont jeté plus d'éclat; mais ils ne sont venus qu'au quatrième siècle; leur système particulier n'avait pas de fondement dans la doctrine orthodoxe des siècles antérieurs; et, en conservant à Jésus-Christ sa qualité de créateur de toutes choses et le culte divin, ils rendaient hommage à la tradition publique qui proclamait sa divinité. A ne considérer donc que l'autorité relative de ces communautés chrétiennes, indépendamment de celle de l'Église catholique, il y aurait lieu de penser que le dogme de

la divinité du Sauveur faisait partie de la foi primitive du christianisme.

Que si l'on considère avec attention les caractères généraux, si l'on étudie de près la doctrine de ces sectes, on y trouvera la confirmation la plus éclatante de la vérité de ce fait. Toutes, tant celles qui ont nié la parfaite divinité du Verbe, que celles qui en ont altéré la notion, ont eu ce caractère, de compter pour peu de chose la tradition publique de l'Église ; elles ne se sont guère appuyées que sur des inspirations particulières ou sur des passages isolés de l'Écriture, et le plus souvent sur des considérations humaines et philosophiques, répudiant ainsi le fondement historique qui convient à toute doctrine qu'on présente comme révélée. Toutes aussi, et cela est plus remarquable encore, toutes relèvent de quelque vue systématique manifestement opposée au christianisme primitif. L'ébionisme tient à l'idée grossière que les Juifs s'étaient faite du Messie; la conception gnostique du Verbe a sa source dans la négation de la simplicité parfaite de l'être divin ; l'idée sabellienne, qui est la plus savante expression du modalisme, n'est qu'une application sous forme chrétienne de la doctrine stoïcienne sur l'expansion de la vie divine dans le monde; et l'arianisme a son fondement dans le principe mi-païen mi-gnostique qui sépare foncièrement le monde et l'homme de Dieu. Ainsi, aucune de ces sectes, en ce qui lui est propre, loin de prouver sa filiation publique avec l'Église de Jésus-Christ et des apôtres, ne s'est même occupée de l'établir par des moyens historiques; et, loin de tenir à un mouvement naturel et normal de l'esprit chrétien, chacune a ouvertement introduit dans le christianisme des éléments étrangers.

Le caractère et la conduite de l'Église apostolique sont bien différents. Toujours attachée à la doctrine des Écritures, elle a toujours aussi fait appel à la foi des Pères, aux usages établis, invoqué la tradition universelle et repoussé de son sein toute nouveauté sur la personne de Jésus-Christ, comme un blasphème. Les sectes dont nous venons de parler l'ont

trouvée, au moment de leur apparition, en possession de la doctrine contraire à leurs dogmes particuliers; et dès qu'on les a reconnues, elles ont été proscrites par elle. Engagée contre ces sectes dans des luttes plus ou moins longues, elle en est toujours sortie victorieuse, et elle en a retiré ce fruit de mettre en plus grande lumière sa doctrine de tous les temps sur la vraie divinité du Fils de Dieu.

En combattant le gnosticisme, ses docteurs ont déclaré et prouvé que le premier éon n'a jamais été dans un état de silence, c'est-à-dire que le Père n'a jamais été sans son Verbe, qui est son Fils; que la génération du Verbe n'est pas une émanation qui le sépare du principe qui le produit; que le Fils ne dégénère pas de la perfection de celui qui l'engendre; enfin, que Jésus-Christ est aussi véritablement homme que Dieu, ou également Dieu et homme. En réfutant les Ébionites et les Artémonites, ils ont établi des principes et fait des raisonnements qui renversent l'arianisme. Ils ne se sont pas seulement attachés à prouver que Jésus-Christ a une nature supérieure à l'homme, mais la nature même de Dieu. Dans leurs discussions avec les modalistes, ils ont distingué avec soin la Personne du Fils de celle du Père : jamais ils ne les ont séparées; jamais ils n'ont dit qu'ils fussent de nature diverse; et, quelque avantage que leurs adversaires prétendissent en tirer, ils ont constamment maintenu le double dogme de l'unité de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ. Enfin nous avons vu, dès l'origine de la controverse arienne, que les plus illustres défenseurs de la consubstantialité du Père et du Fils n'ont jamais confondu ces deux hypostases divines, et qu'ils ont conservé au Père sa dignité propre de principe dans la Trinité; c'est-à-dire que, dans ces luttes diverses, l'Église n'a jamais hésité, n'a jamais cherché ailleurs que dans la tradition les principes et les objets de sa croyance, et qu'en défendant tour à tour les points opposés de sa doctrine, elle n'en a sacrifié aucun et est toujours demeurée semblable à elle-même.

Ainsi, d'une part, l'origine des sectes séparées, leurs ca-

ractères, les principes de leurs dogmes particuliers ; de l'autre, le caractère éminemment traditionnel de l'enseignement de l'Église et sa conduite à l'égard de ces sectes, la manière dont ses docteurs ont soutenu la controverse contre elles, concourent à établir le fait de la foi primitive en l'existence personnelle et en la divinité du Verbe. Argument solide, dit un ancien auteur, puisque nous l'empruntons à nos adversaires ; témoignage décisif et bien consolant pour notre croyance, que celui que la vérité reçoit de la bouche même des ennemis de la vérité[1] !

1. Firmum est genus probationis quod etiam ab adversario sumitur, ut veritas etiam ab inimicis veritatis probetur. Novat., *de Trin.*, c. XVIII.

LIVRE DIXIÈME.

De la seconde Personne de la Sainte Trinité, ou du Fils. — Théologie du Verbe, Fils de Dieu, d'après les Pères des trois premiers siècles.

CHAPITRE I.

But et plan général de ce livre. — Apparitions ou manifestations du Verbe depuis l'origine du monde. — Doctrine des anciens Pères à cet égard. — D'où vient qu'ils attachaient tant d'importance à cette interprétation des théophanies. — Toutes les anciennes hérésies réfutées par cette doctrine.

I. Pénétrons plus avant dans la doctrine de la primitive Église, et examinons de plus près le langage de ses docteurs. Car, quoiqu'il ne soit pas nécessaire d'entrer dans ces détails pour être assuré que l'Église n'a pas varié dans la substance de sa foi relativement à la Personne du Fils de Dieu, il faut reconnaitre cependant que, sans cet examen approfondi, on n'aurait qu'une idée imparfaite des enseignements de l'antiquité chrétienne sur ce dogme fondamental de notre croyance. D'ailleurs, le but que nous nous sommes proposé d'atteindre dans cet ouvrage ne nous permet pas de négliger une étude aussi importante. Pour l'historien du dogme, ce n'est pas assez de faire connaitre, par des faits généraux, la foi publique de l'Église sur les divers points de la doctrine évangélique; il doit montrer encore comment ces points divers ont été conçus par ses docteurs aux divers moments de son existence; et c'est dans l'accord de l'ordre de foi et de l'ordre de conception, ou de la croyance publique des fidèles et des enseignements même les plus élevés des Pères, que se manifeste le plus clairement la divine origine de sa dogmatique. Telle est la pensée qui va nous diriger dans le cours de ce livre.

Pour donner à notre exposition toute la clarté désirable, et

y répandre plus d'intérêt, nous représenterons successivement la doctrine de l'antiquité sur le Verbe, d'abord relativement à son existence personnelle avant l'Incarnation, et à ses manifestations aux hommes depuis l'origine des choses. Puis, nous élevant plus haut, nous verrons avec quelle réalité et en quel sens il a été associé au Père dans la création du monde, et nous expliquerons, entre autres, la doctrine célèbre du double *Logos*, qui a été l'écueil de plusieurs savants. De cette génération extérieure, temporelle, métaphorique, nous passerons à sa génération intérieure et immanente. Nous verrons tous les anciens docteurs appeler le Verbe, le Fils de Dieu, le propre Fils, le Fils naturel de Dieu, et nous étudierons les caractères qu'ils donnent à sa génération dans le sein du Père. Les noms de Verbe de Dieu, de Sagesse de Dieu, de Vertu ou de Force de Dieu qu'ils lui attribuent constamment, nous feront mieux comprendre son *unité naturelle* avec le Père, et nous conduiront, comme par la main, à la doctrine de la consubstantialité. Il ne nous sera pas difficile de la montrer dans tous les siècles; et, pour ne rien laisser d'incomplet, nous y joindrons l'histoire du mot consacré pour l'exprimer. De la consubstantialité du Verbe à sa coéternité avec le Père, il n'y a qu'un pas; et il faudrait être insensé, ou méconnaître la parfaite simplicité de la nature divine, pour ne pas admettre que le Verbe, étant consubstantiel au Père, est éternel comme lui. Mais il sera bon de s'étendre sur ce sujet, afin de ne laisser subsister aucun doute relativement à l'enseignement primitif sur ce dogme. Nous ferons voir enfin que l'Église des premiers siècles a enseigné l'égalité naturelle du Père et du Fils, et que la conception qu'elle a eue du christianisme est inséparable de la foi à la parfaite divinité de Jésus-Christ. Ainsi, pas à pas, et progressivement, nous nous élèverons à ce qu'il y a de plus sublime et de plus vaste, et cependant de plus intéressant et de plus pratique dans cette auguste vérité.

II. Et pour commencer par le degré inférieur, nous ne nous arrêtons pas à établir simplement la préexistence du Verbe

divin à l'Incarnation. Ce que nous avons déjà rapporté de la doctrine des anciens à cet égard, est trop clair pour que de nouveaux éclaircissements soient nécessaires. Mais nous devons exposer leurs enseignements, ou leurs pensées par rapport aux apparitions ou aux manifestations du Verbe, dès l'origine des choses.

Tous ceux qui ne sont pas entièrement étrangers à la connaissance des saintes Écritures savent que, suivant ces divins livres, Dieu s'est manifesté aux hommes depuis le commencement des temps. Il a apparu et il a parlé d'abord à Adam, puis aux patriarches et aux chefs de la république judaïque. Les plus célèbres de ces manifestations sont celles qui ont été faites à Abraham, à Jacob, à Moïse, et qui sont racontées dans les livres de la Genèse et de l'Exode. Ces théophanies ont eu lieu sous des formes diverses, et celui qui se manifestait est appelé ou Dieu lui-même, ou un homme, et plus souvent l'ange de Dieu, l'*ange de Jéhovah*.

Les théophanies ont été interprétées diversement chez les Juifs et chez les chrétiens, selon les besoins de leurs convictions dogmatiques. Ceux qui ne connaissent pas, et ceux qui méconnaissent la pluralité des Personnes divines, ne voient dans ces théophanies que des manifestations extérieures, passagères, de l'être divin, soit par lui-même, soit par ses opérations. L'*ange de Jéhovah* n'est donc, à leurs yeux, ou qu'un ange créé qui a été l'instrument de l'Être suprême et son représentant, et dans lequel il a parlé aux hommes, ou bien un être impersonnel, une force, une opération de la Divinité manifestée sous une forme extérieure. Parmi les défenseurs de la Trinité, il en est qui admettent aussi que, par le nom d'*Ange de Dieu*, est quelquefois désigné un ange créé et indéterminé, par lequel Dieu a parlé aux hommes comme par un instrument, et qui soutiennent que non-seulement le Verbe, ou le Saint-Esprit, mais que le Père lui-même ou la Trinité tout entière s'est manifestée aux hommes. Saint Augustin est, dans l'antiquité ecclésiastique, le plus célèbre défenseur de cette opinion. Enfin d'autres docteurs pensent

que, par l'ange de Jéhova, il faut entendre, non un ange en énéral, mais une personne déterminée; que cette personne qui se montre revêtue des attributs divins, qui parle avec l'autorité de Dieu lui-même et est souvent appelée du nom de Jéhovah, est évidemment une Personne divine; que cette Personne, d'un autre côté, ne peut être le Père, qui ne saurait être en aucun sens l'envoyé de Dieu; qu'elle est donc le Verbe divin, qui, devant s'incarner et se rendre ainsi visible aux hommes, a apparu dès les premiers temps et nous a donné, dans ces manifestations, comme l'image et le gage de son incarnation future.

III. Ce sentiment est celui de la généralité des docteurs qui ont précédé le concile de Nicée. Saint Justin l'expose et le soutient avec force dans sa première Apologie, et surtout dans son Dialogue avec Tryphon. Théophile d'Antioche l'admet comme incontestable dans son second livre à Autolyque. Saint Irénée y revient souvent, dans ses livres contre les hérésies. Tertullien en fait le plus grand usage dans ses traités contre les Juifs et contre les hérétiques. Saint Cyprien suit celui qu'il aimait à appeler son maitre, dans son livre *des Témoignages*, et Novatien, qui tient à la même école, insiste beaucoup sur cette doctrine[1]. L'école d'Alexandrie, qui nous paraît moins ferme dans ce sentiment, l'enseigne aussi. Le prêtre Clément l'admet dans ses Stromates, et surtout dans son Exhortation aux Gentils, et dans son Pédagogue. Origène fait de même en plusieurs de ses ouvrages[2]. Mais le premier concile d'Antioche, tenu contre

1. S. Justin., *Apol.* I, n. 63. *Dial.*, n. 56, 57, 58, 59, 60, 127. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n, 22. S. Iren., *Adv. Hær.*, l. IV, c. V, n. 2, 3, 5; c. VII, n. 4; c. X, n. 1; c. XX, n. 8, 9. Tertull., *Adv. Jud.*, c. IX; *Adv. Marc.*, l. II, c. XXVII, l. III, c. VI, IX, l. IV, c. X, XIII, XXI, XXII; l. V, c. XIV; *Adv. Prax.*, c. XIV, XVI. S. Cyp., *Test. adv. Jud.*, l. II, n. V, VI. Novat., *de Trin.* XV, XXV, XXVI, XXVII.

2. Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. 1; *Pæd*, l. I, c. VII, c. XI; *Strom.*, l. VII, p. 8, 131, 132, 155, 769. Orig. *c. Cels.*, l. VIII, 69; *in Gen.* Sel., t. II, p. 45; *In Jerem.*, *hom.* IX, n. 1; *In Matth.*, t. XII, 43; *In Joann.*, l. I, n. 9, 34. Et parmi les ouvrages dont l'original est perdu : *In Genes.*, *hom.* VIII, n. 8; *In Exod.*, *hom.* XII, 3; *In Num.*, *hom.* XXVII, 5; *In Isai.*, *hom.* I, 5; *In Matt. comm.*, n. 28.

Paul de Samosate, s'explique à cet égard de la manière la plus énergique [1].

Tous ces docteurs, dans les passages que nous venons d'indiquer, enseignent que c'est le Verbe qui a apparu aux hommes. La plupart vont plus loin. Ils assurent que c'est le Verbe seul qui a apparu; et quelques-uns même, que seul il pouvait se manifester, par opposition au Père. Nous ne connaissons, dans les temps qui ont précédé le concile de Nicée, que Clément d'Alexandrie et Origène qui semblent avoir émis quelque doute à cet égard, le premier, dans le cinquième livre de ses Stromates, le second, dans ses tomes sur saint Jean et dans ses livres sur le Cantique des cantiques [2].

IV. Quoi qu'il en soit de cette observation, il est certain que la plupart des anciens Pères ont attaché une grande importance à l'opinion selon laquelle le Verbe est le sujet des théophanies qui ont eu lieu depuis l'origine des choses. Saint Justin, entre autres, ne craint pas de dire que prétendre que c'est le Père qui a apparu à Abraham, à Jacob et à Moïse, c'est ne connaître ni le Fils ni le Père [3], et Tertullien parle de ce sentiment comme d'une croyance générale dans l'Église [4].

Il ne faut pas s'étonner de l'importance qu'ils attachaient à cette doctrine; car ils y trouvaient un moyen de confondre toutes les erreurs opposées à l'enseignement catholique. A l'égard des païens, ils s'en servaient pour prouver que le christianisme n'était pas une religion nouvelle, mais une religion toujours enseignée depuis le commencement des temps; que son auteur n'était pas un homme né récemment, mais le Sauveur et le Maître unique de l'humanité depuis sa

1. Ap. Labbe, *Conc.*, t. I, p. 846, 847. V. le livre VI[e] de cette Histoire, c. X.

2. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. I, p. 648. Origen. *in Joann.*, t. VI, n. 2; *In Cant. cant.*, l. II. Opp., t. II, p. 62.

3. *Apol.* I, n. 63. Sans doute parce que c'est supposer, comme le faisaient les Juifs, que le Père n'a pas un vrai Fils.

4. Profitemur Christum semper egisse in Dei Patris nomine, ipsum ab initio conversatum, etc. *Adv. Marc.*, l. II, c. XXVII.

première origine. Ils s'en servaient encore pour leur faire entendre que le Fils de Dieu était autre que le Père, quoiqu'il fût appelé Dieu comme lui [1].

Par cette doctrine, ils ruinaient aussi le judaïsme; car toute la dispute avec les Juifs se réduit à établir deux choses : la première, que le Messie qu'ils ont toujours attendu, ne devait pas être seulement un homme, mais le Fils de Dieu, qui, existant avant tous les siècles, a voulu se faire homme dans le temps pour nous sauver; la seconde, que ce Fils de Dieu fait homme, ce Messie est Jésus-Christ. Or, pour établir la première de ces deux vérités, rien n'était plus décisif que de montrer que dans les théophanies celui qui parle et qui apparait, d'une part, n'est pas un ange créé, puisqu'il est appelé Dieu; de l'autre, qu'il n'est pas le Dieu qui l'envoie, puisqu'il est appelé l'ange ou l'envoyé de Dieu, et qu'ainsi il y a en Dieu deux Personnes distinctes. Il ne restait plus, après cela, qu'à prouver que cette seconde Personne devait se faire homme. Aussi, saint Justin, dans son Dialogue contre Tryphon, insiste-t-il beaucoup sur ce point [2]. C'était d'ailleurs abattre le judaïsme aux pieds de Jésus-Christ que de montrer que ce Jésus était le Seigneur Dieu qu'avaient adoré les Patriarches, et qui, par Moïse, avait dicté sa loi à Israël [3].

Il n'est pas besoin de remarquer ici que, par les mêmes motifs, cette doctrine était propre à réfuter les hérétiques ébionites et modalistes. Car l'ébionisme et le modalisme s'accordent avec le judaïsme en ce point, qu'ils n'admettent pas plus que lui que le Verbe fût une Personne distincte avant l'incarnation. C'est pour cela que Tertullien emploie plusieurs chapitres de son traité contre Praxéas à établir que le Verbe seul a apparu et a pu seul convenablement apparaitre; que le concile d'Antioche insiste sur le même point, et que Novatien, dans son livre de la Trinité, réfute

1. Clem. Alex., *Coh.*, n. 1. S. Just., *Apol.* I, n. 63, etc.
2. *Dial.*, n. 56, 57, 58.
3. S. Just., *ibid.* Tert., *Adv. Jud.*, c. IX.

tantôt les Sabelliens, tantôt les Artémonites par la même doctrine [1]. Enfin, c'est spécialement contre les modalistes que l'Église d'Aquilée avait ajouté à l'article du symbole : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant*, les mots *invisible* et *impassible*, entendant évidemment de la même manière cette invisibilité et cette impassibilité, c'est-à-dire dans ce sens que le Père n'a pas été vu sous une forme créée, comme il n'a pas souffert dans une nature humaine [2].

Mais cette opinion était surtout propre à renverser le gnosticisme qui enseignait la séparation absolue de l'Ancien et du Nouveau Testament, et prétendait que les révélations anciennes étaient dues ou au génie du mal ou au Démiurge, ce Dieu subalterne, si éloigné du Dieu Père de Jésus-Christ. Car s'il est démontré que l'ange de Dieu dont il est parlé dans les livres saints, n'est autre que le Verbe divin qui s'est manifesté plus tard en Judée, la révélation mosaïque et la révélation chrétienne sont donc la suite d'un même dessein ; elles ont toutes deux le même auteur, et le Dieu de la loi, le Démiurge, est le même que le Dieu de l'Évangile et le Père de Jésus Christ. Clément d'Alexandrie, et surtout saint Irénée et Tertullien, insistent sur ce point de vue [3].

CHAPITRE II.

Fondements sur lesquels les anciens docteurs appuyaient leur sentiment sur les théophanies. — En même temps qu'ils prétendaient que le Verbe s'était manifesté, ils soutenaient que celui qui s'était manifesté était Dieu, le Vrai Dieu, *celui qui est*. — Conclusions relatives à l'existence, à la subordination personnelle et à la divinité du Verbe.

I. Après ce que nous venons de dire, il est facile de comprendre pourquoi les anciens docteurs tenaient tant à attri-

1. *De Trin.*, c. XV, XXV, XXVI.
2. Credo in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem et impassibilem. Apud Ruff., *de Symb.* Hier. Opp., t. V.
3. S. Iren., l. IV, c. V. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XXVII, l. V, c. XIX.

buer au Verbe les théophanies racontées dans l'Ancien Testament. Mais cette doctrine, dont ils faisaient un si grand usage, était-elle aussi probable en elle-même qu'elle leur semblait utile, et l'appuyaient-ils sur des motifs capables de faire impression sur l'esprit de leurs adversaires? Cette question mérite d'être examinée. Car, quoique la foi de l'Église ne dépende pas essentiellement de la valeur des raisonnements des docteurs qui la défendent, il est bon néanmoins de connaître ces raisonnements, afin de se former une idée exacte et complète de leur doctrine, et aussi pour ne pas accuser légèrement ceux qui les ont faits, de peu de solidité d'esprit. Or, les motifs sur lesquels les anciens docteurs appuyaient leur opinion sur les théophanies, peuvent être réduits à trois considérations principales.

La première est spécialement empruntée aux passages de l'Écriture où celui qui se manifeste est appelé tantôt Dieu, tantôt l'*ange de Dieu*, tantôt un homme. Nous avons plusieurs fois résumé les raisonnements des Pères à cet égard, et il est inutile d'y revenir [1]. Du reste, ils trouvaient une confirmation de leur opinion dans le récit d'une des plus belles théophanies (Gen. XVI, 24), et aussi dans le passage d'Isaïe (IX), où le Messie est appelé l'*Ange du grand conseil* [2]. Cette première considération n'est pas sans valeur; de savants théologiens modernes l'ont adoptée, et ils la regardent comme fondée sur la tradition du peuple juif et sur quelques passages de saint Paul [3].

La seconde considération que les anciens Pères faisaient valoir est moins solide. Elle s'appuie, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, sur des passages de l'Écriture qui semblent, au premier abord, contraires les uns aux autres, et où il est dit, tantôt que Dieu est invisible, que personne ne l'a jamais vu,

1. S. Justin., *Dial.*, n. 58, 59. S. Cyp., *Testim.*, l. II, n. V, VI. Novat., *de Trin.*, c. XXVI, XXVII. Voy. l. VIII[e], c. VIII, et l. IX[e], c. VI.

2. S. Justin., *Dial.*, n. 56, 127. Conc. Antioch. I, apud Labbe, 845, 848. Noat., c. XXVII, XXVIII.

3. V. Witasse, *de SS. Trin.*, Hengenstenberg, *Christol.*, etc.

et tantôt que Dieu a conversé avec les hommes et a été vu par eux. Sans doute on peut concilier ces passages, en distinguant la nature divine des formes diverses sous lesquelles elle a voulu apparaître aux hommes, et c'est là l'interprétation la plus probable de ces textes. Mais plusieurs Pères ont pensé que, par cette interprétation, le sens littéral des premiers passages n'était pas suffisamment respecté : que celui qui est appelé d'une manière absolue le Dieu invisible, qui n'a jamais été vu, ne peut en aucun sens être dit visible, être regardé comme ayant habité sur la terre, et vu de quelque manière [1] ; et par conséquent qu'on ne peut pas dire qu'il ait été vu, soit en lui-même, soit dans une forme qu'il aurait prise. De là ils concluaient qu'autre était celui qui est appelé le Dieu invisible, le Dieu qui n'a jamais été vu, autre le Dieu qui a été vu et qui a habité parmi les hommes. Il y a donc dans la Divinité deux personnes distinctes : l'une qui demeure absolument invisible, l'autre qui, invisible aussi dans la nature qui lui est propre, s'est faite visible, *comme elle l'a pu*, en empruntant des formes étrangères et variées d'ange, d'homme, de feu [2]. Ce qui confirmait ces anciens docteurs dans leur interprétation, c'est que, non-seulement il n'est dit nulle part que le Père a été vu, mais que Jésus-Christ a expressément déclaré que *personne n'a jamais vu le Père, hors celui qui est de lui* (Joann. VI); tandis qu'il est écrit expressément que le Verbe-Dieu, le Fils unique de Dieu, s'est montré aux hommes et a habité parmi eux [3].

1. Idem Moyses audit à Deo, quòd nemo hominum Deum videat et vivat (*Genes.* XVIII). Si videri non potest Deus, quomodò visus est Deus ? Aut si visus est, quomodò videri non potest ? Nam et Joannes : *Deum nemo*, inquit, *vidit unquàm*. Et apostolus Paulus : *Quem vidit hominum nemo, nec videre potest* (*I Tim.* VI). Sed non utiquè Scriptura mentitur : ergò verè visus est Deus. Ex quo intelligi potest, quod non Pater visus sit, qui nunquàm visus est, sed Filius, qui et descendere solitus est et videri quia descenderit. Novat., *de Trin.*, c. XXVI.

2. V. l. VIe de cet ouvrage, c. XI.

3. *Deum nemo vidit unquàm*. Quem Deum ? Sermonem ? Atquin *vidimus*, et *audivimus* et *contrectavimus* de *sermone vitæ* prædictum est. Sed quem Deum ? Scilicet Patrem, apud quem Deus erat sermo, etc. Tert., *Adv. Prax.*, c. XV. V. et. Conc. Ant., c. 848, et Novat., c. XXV.

Saint Justin, Théophile, Tertullien et Novatien, poussant plus loin leurs raisonnements sur ce sujet, n'ont pas craint de dire qu'il n'était pas digne du Père de toutes choses de se manifester aux hommes sous une forme locale, passagère, et que sa majesté, telle qu'elle nous est révélée dans les livres saints, requérait qu'il demeurât toujours dans son immensité, et ne parût même pas sortir du séjour de sa gloire. Nous avons expliqué ailleurs [1], et tempéré par l'ensemble de la doctrine de ces Pères, ce qu'il y a d'outré dans leurs assertions à cet égard. Nous devons ajouter ici que ce raisonnement ne leur paraissait pas décisif à eux-mêmes; que, s'ils lui attribuaient quelque valeur, c'est à cause des passages de l'Écriture où une personne divine est représentée comme étant au ciel, tandis que l'autre est représentée comme étant descendue sur la terre (Gen. XIX), ou comme montant au ciel (Ps. XXIII, LIX), et spécialement de cette parole de saint Paul : *Celui qui est descendu, c'est celui-là même qui monte au plus haut des cieux pour tout accomplir* (Eph. I) [2]; c'est surtout par suite d'une troisième considération qui ne manque ni de solidité ni de grandeur. La voici :

Le Fils de Dieu devant, d'après le plan divin, accomplir un jour, par son incarnation et par sa mort, le salut de l'humanité, ne l'a jamais perdue de vue. L'ayant adoptée, il n'eût pas été digne de lui d'en livrer la conduite à d'autres, au moins en ce qui concerne la portion qu'il s'était choisie; et toujours il a dû exercer envers elle, quoique d'une manière différente, les fonctions de sauveur et de guide. Comme un maître habile et dévoué, il l'a prise dès son premier âge, et, proportionnant ses leçons aux forces de son élève, il l'a conduite, des ténèbres et de la faiblesse de l'enfance, à travers une jeunesse grossière et orageuse, à la maturité parfaite. Devant se manifester un jour aux hommes et habiter parmi eux d'une manière sensible, il se préparait et les préparait

1. V. l. VI°, c. XII.
2. S. Justin., *Dial.*, n. 127. Novat., *de Trin.*, c. XXV.

eux-mêmes aux mystères de sa vie humaine, par des apparitions sensibles et passagères. Ainsi, son incarnation n'est pas un fait isolé dans l'ordre général de la Providence; elle se lie à toutes les manifestations de la Divinité aux hommes, qui sont avec elle la suite d'un même dessein, et les théophanies qui sont racontées dans les anciens livres sont les symboles, les préludes et l'essai de cette incarnation même[1].

Soutenir après cela que le Père a été l'objet des théophanies, c'est sortir de ce dessein, c'est renverser cette merveilleuse harmonie[2]. En admettant au contraire que le Fils, qui devait habiter parmi nous, a apparu dès les premiers temps, tout se réduit à l'unité, et les enseignements divers de l'Écriture se concilient d'une manière remarquable. On comprend très-bien que le Fils de Dieu, qui devait se faire homme, soit le Dieu et l'Ange de la Genèse et de l'Exode, comme il est dans Isaïe le *Dieu fort* et l'*ange du grand conseil*, et dans Malachie, le *dominateur* et l'*ange de l'alliance* désirée. Il est naturel que ce soit celui qui est l'image du Dieu invisible, qui nous prépare, par ses manifestations extérieures, à la vision de Dieu son Père[3]. Puisqu'il est certainement le *Dieu*

1. Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usquè ad patriarchas, et prophetas, in visione, in somno, in speculo, in ænigmate, ordinem suum præstruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem, semper ediscebat, et Deus cum hominibus conversari, non alius quàm sermo qui caro erat futurus. Ediscebat autem, ut nobis fidem sterneret, etc. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XVI. In eo enim quod dicit (Dominus) : *Jàm non dicam vos servos*, manifestissimè significavit se esse qui primò eam servitutem quæ est ergà Deum, hominibus per legem constituerit, post deindè libertatem eis donaverit. S. Iren., l. IV, c. XIII, n. 4. Enarrat ergò ab initio Filius Patris, quippè qui ab initio est cum Patre, qui et visiones propheticas et divisiones charismatum, et ministeria sua, et Patris glorificationem consequenter et compositè ostenderit humano generi, apto tempore ad utilitatem... *Ibid.*, c. XX, n. 7. V. et. S. Just., *Apolog.* I, n. 63. *Dial.*, n. 127. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I. c. XI. *Strom.*, l. VI, n. VII.

2. Ignorantes (les disciples de Praxéas) enim à primordio, omnem ordinem divinæ dispositionis per Filium decucurrisse, ipsum credunt Patrem et visum et congressum, etc. Tert., *Adv. Prax.*, c. XVI.

3. Imago est enim invisibilis Dei, ut mediocritas et fragilitas conditionis humanæ Deum Patrem videre aliquandò jàm tunc adsuesceret in imagine Dei, hoc est in Filio Dei. Novat., *de Trin.*, c. XXVI. V. et. S. Iren., l. IV, c. XX, n. 4, 5, 10, 11.

qui a été vu et qui a habité parmi nous, dont parle le prophète Baruch, pourquoi attribuer à un autre qu'à lui d'être le Seigneur qui a conduit Israël et lui a donné sa loi? Enfin, Dieu ayant tout créé par le Verbe, et devant aussi réconcilier par lui toutes choses, n'est-il pas naturel qu'il administre spécialement par lui tout ce qui a rapport au salut de l'homme, et par conséquent, que l'ordre général des révélations divines ait été accompli par le Fils et non par le Père [1]? Que si l'on trouve qu'il ne suit pas de ces considérations que le Père n'a jamais apparu aux hommes, il en résulte du moins que c'est au Fils que doivent être ordinairement attribuées les théophanies, et c'est là au fond tout ce que prétendaient les docteurs des premiers siècles.

II. Il est vrai que c'est une chose clairement enseignée dans les livres saints, que c'est Dieu lui-même, le Dieu véritable, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui s'est manifesté aux patriarches et aux chefs de la nation juive; et les anciens Pères ne le nient pas. Bien loin de là, ils l'affirment et l'enseignent tous de la manière la plus constante et la plus expresse. Ainsi saint Justin, dans l'Exhortation aux Gentils, dit expressément que c'est Dieu lui-même qui a apparu à Moïse, lui qui a dit : « Je suis celui qui suis, » et qui a parlé de cette manière afin de montrer son éternité [2]; et, dans sa première Apologie et dans son Dialogue, il répète sans cesse que celui qui a apparu est le *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* [3], titre que le Dieu véritable s'est constamment donné dans les livres saints, et qui le désigne certainement d'après la doctrine de saint Justin. Ainsi saint

1. Si hæc ità sunt, constat eum semper visum ab initio, qui visus fuerit in fine. Et eum nec in fine visum qui nec ab initio fuit visus, et ità duos esse, visum et invisum. Filius ergò visus est semper, et Filius conversatus est semper, et Filius operatus est semper... — Nec putes sola opera mundi per Filium facta; sed et quæ à Deo exindè gesta sunt, etc. Tertull., *Adv. Prax.*, c. xv, xvi. V. et. Theoph., l. II, n. 22.

2. *Coh. ad Gr.*, n. 21, 25. Nous attribuons cet ouvrage à saint Justin, sans affirmer cependant qu'il soit de lui.

3. *Apol.* 1, n. 63. *Dial.* passim.

Irénée, que nous avons vu affirmer de tant de manières que c'est le Verbe seul qui a apparu aux hommes, dit ailleurs que « Dieu, qui est invisible en lui-même, a apparu sous diverses formes; » que « c'est Dieu, le seul vrai Dieu, le créateur du ciel et de la terre, qui a dit à Moïse : Je suis celui qui suis. » Non content d'énoncer ce fait, le saint docteur le prouve par le passage où Jésus-Christ, réfutant les Sadducéens, leur parlait ainsi : *N'avez-vous pas lu que Dieu a dit : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob? Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.* « Or, poursuit saint Irénée, Jésus-Christ a fait voir par là que celui qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent, et qui s'est montré comme le Dieu des patriarches, est le Dieu des vivants, celui au-dessus duquel il n'est pas d'autre Dieu [1]. » Tertullien, dans les endroits où il cherche à établir que le Verbe seul s'est manifesté aux hommes, dit expressément que Dieu a été vu [2]. Les autres docteurs parlent de même dans les passages que nous avons cités plus haut. Mais Origène s'explique à cet égard d'une manière si précise, que nous ne pouvons nous empêcher d'indiquer ici quelques-uns des témoignages qu'il a rendus à cette importante vérité. Il dit donc indifféremment, dans ses ouvrages, que c'est le Verbe qui a substantiellement habité dans les saints de l'Ancien Testament, que c'est lui-même qui a dit à Moïse : *Personne ne verra ma face et vivra*, que c'est lui qui a agi dans les anges qui sont les ministres de notre salut, et que c'est le Dieu, le Dieu de toutes choses, qui a apparu aux patriarches, qui conversait familièrement avec eux, et qui a parlé dans l'ange qui apparut à Moïse dans le buisson ardent [3].

1. Καὶ διὰ τί, ἀόρατος ὤν, ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ Θεός, οὐκ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις; κ. τ. λ. l. I, c. x, n. 3. Per hæc utiquè manifestum fecit, quoniam is qui de rubo locutus est Moysi, et manifestavit se esse Deum patrum, hic est viventium Deus. Quis enim est vivorum Deus, nisi qui est Deus, super quem alius non est Deus? etc. L. IV, c. v, n. 2. V. et. l. III, c. vi, 2, xv, 3.

2. Invenimus et à multis Deum visum, etc. *Adv. Prax.*, c. xiv.

3. Cnf. Orig. *in Jerem.*, *hom.* ix, n. 1; *In Matth.*, t. XII, 43; Comm., n. 28,

III. Ainsi, c'est une doctrine constante chez les docteurs des premiers siècles, d'un côté, que c'est le Verbe divin qui ordinairement s'est manifesté aux patriarches et à Moïse ; de l'autre, que celui qui s'est manifesté est le Dieu de toutes choses, le Dieu véritable. Il est facile de tirer de là plusieurs conclusions également certaines, également importantes. La première, que personne ne conteste, est qu'aux yeux des anciens docteurs, le Fils est une personne distincte du Père. La seconde, que le Fils étant l'ange ou l'envoyé du Père, tandis que le Père n'est pas envoyé ; que le Fils étant l'image du Père, qui lui-même n'est l'image de personne, tient du Père son être, son action, et lui est personnellement subordonné. La troisième, que cette subordination personnelle n'implique pas une inégalité substantielle ou une inégale participation de la nature divine, puisque celui qui a apparu ou qui a parlé aux patriarches a été constamment regardé par les mêmes auteurs comme étant le Dieu véritable.

Pour appuyer cette dernière considération, nous ferons remarquer ici une différence caractéristique qui existe entre l'opinion des Ariens, ou des fauteurs de l'arianisme, et celle des anciens auteurs orthodoxes sur les théophanies. Les Ariens accordaient que c'était le Verbe divin qui a apparu à Abraham, à Agar, à Jacob, à Josué, parce que si, dans plusieurs de ces manifestations, il apparaissait comme l'égal de Dieu, dans les autres il semblait représenté comme lui étant inférieur ; mais ils ne voulaient pas qu'on pût attribuer au Verbe l'apparition faite dans le buisson ardent et les paroles que Dieu adresse à Moïse, et par lesquelles il déclare qu'*il est celui qui est*. Ce nom que celui qui parle se donne en propre, exprime trop clairement la nature parfaite de la Divinité. Mais cette distinction a été inconnue aux Pères de l'Église primitive ; et, sans parler des autres, saint Justin, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, les évêques du concile

etc. ; *In Joann.*, t. I, n. 34 ; et *C. Cels.*, l. II, n. 66 ; *In Jerem. Sel.*, c. XVI, 16 ; *In Joann.*, t. VI, n. 7, etc.

d'Antioche, ou disent expressément, ou même établissent directement que c'est le Verbe qui a apparu, qui a parlé à Moïse dans le buisson ardent, qui y a révélé son nom et dicté ses volontés au législateur des Hébreux [1].

CHAPITRE III.

Le Verbe créateur.—Le Verbe n'est pas seulement formateur ou ordonnateur du monde, mais créateur. Enseignement unanime des docteurs des premiers siècles.

I. Si la préexistence du Verbe divin à l'incarnation a été un dogme clairement professé dans la primitive Église, sa qualité de créateur n'y a été ni moins souvent ni moins ouvertement reconnue. Tous les docteurs, à commencer par les plus anciens, enseignent que c'est à lui que Dieu parlait quand il a dit dans la Genèse : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance* [2]. Tous soutiennent qu'il est la sagesse conçue et engendrée de Dieu, dont il est parlé dans le livre des Proverbes (c. VIII, 22, 23), sagesse qui existait dès le commencement et avant que la terre fût, qui était avec lui quand il préparait les cieux, quand il affermissait la terre sur ses fondements, et qui ordonnait avec lui toutes choses [3]. Tous l'appellent, dans leurs divers ouvrages, le démiurge, le formateur du monde, le fabricateur de l'univers, l'ouvrier et le principe de tous les êtres [4]. Tous enfin prennent dans

1. S. Justin., *Apol.* I, n. 63 ; *Dial.*, n. 58, 59.—S. Iren. *c. Hær.*, l. IV, c. x, n. I, c. xx, n. 9.—Clem. Alex., *Coh.*, n. I, p. 8.—Orig., t. I, *in Joann.*, n. 34, Opp., t. IV, p. 35, B. — *Conc. Antioch.* I. Labb., t. 1, *Conc.*, c. 848.

2. Barn., *Epist.*, n. V, VI. S. Justin., *Dial.*, n. 62. Theoph., lib. II, n. 18. S. Iren., l. IV, c. xx, n. I, etc. Tertull., *Adv. Prax.*, XII. Orig. *c. Cels.*, lib. I, 37. Novat., *de Trin.*, c. XXV, etc. Il n'est pas jusqu'à l'auteur des *Clémentines* qui n'entende ce passage dans un sens analogue, *hom.* XVI, n. XII ; mais la *Sagesse* y est plutôt une opération, une émanation de Dieu qu'une Personne réelle. V. aussi *hom.* XI, n. XXII.

3. Sauf saint Irénée, qui entend ce passage du Saint-Esprit.

4. *Ad Diogn. Ep.*, n. 7. S. Just., *Dial.*, n. 62. Theoph., l. II, n. 10, etc.

leur sens littéral et rigoureux les paroles de saint Jean : *Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui;* et celles de saint Paul : *En lui et par lui ont été créées toutes choses* [1] ; et c'est à peine si chez les Ébionites eux-mêmes on aperçoit quelque trace imparfaite des imaginations sociniennes sur ces passages décisifs.

II. Il est vrai que parfois les anciens docteurs, distinguant dans la création l'œuvre du Père et celle du Fils, attribuent au Fils la formation et l'ordre du monde, dont ils approprient la première création au Père; mais ce n'est là qu'un cas particulier de ce principe général remarqué par tous les théologiens, que, quoique les opérations extérieures de la Trinité divine soient inséparables dans l'Écriture et chez les saints Pères, quelques-unes de ces opérations sont spécialement attribuées au Père, d'autres au Fils, d'autres au Saint-Esprit. Rien en effet n'était plus éloigné de la pensée des anciens docteurs, que de refuser au Fils la puissance créatrice; rien ne lui est plus clairement attribué dans l'antiquité chrétienne, que la production, non-seulement de la forme, mais de la substance de tous les êtres créés.

Quoi de plus propre à exprimer cette vérité que ces paroles de saint Ignace : « Il n'est qu'un docteur : celui qui a « dit, et tout a été fait [2]. » Et celles de l'auteur de l'épître à Diognète, dans ce magnifique passage où, dépeignant la mission du Verbe, il dit « que Dieu l'a envoyé, non comme un « ange, ou comme un de ceux auxquels est confié le soin de « l'administration des choses dans les cieux; mais comme « l'ouvrier même et le créateur de toutes choses, celui par « lequel il a créé les cieux, par lequel il a renfermé la mer « dans ses limites, à qui les éléments, le soleil, la lune, les « astres obéissent, par qui tout a été disposé et circonscrit « dans ses bornes; à qui tout est soumis, et les cieux, et ce « qui est dans les cieux, et la terre, et ce qui est dans la

1. Voyez entre autres le I[er] concile d'Antioche, et Origène, *de Princ.*, l. IV, n. 30.
2. *Ad Eph.*, n. XV.

« terre ; et la mer, et tout ce qui est dans la mer ; le feu, l'air, « l'abîme, tout ce qui est dans les hauteurs, dans les profou- « deurs et dans le milieu[1]. »

Quoi de plus clair que les passages de saint Justin, d'Athénagore, de Tatien, de Théophile, de saint Irénée, tous écrivains du second siècle, et dans lesquels ils disent à l'envi que « Dieu, par son propre Fils, *a créé et orné toutes choses ; qu'il fait, qu'il orne et qu'il affermit tout par son Verbe* ; que tout ce qui est fait est fait uniquement par lui ; qu'il est le Verbe par lequel Dieu a tout fait, parce qu'il est sa force et sa sagesse ; qu'il est le créateur de la matière dont l'homme a été formé, et qu'il a créé les anges de la même manière[2] ; que c'est là ce Verbe infatigable par lequel Dieu a donné à tous les êtres la substance qui leur convient, parce que le propre de la suréminente nature de Dieu est de n'avoir pas besoin d'instruments étrangers pour la création de tout ce qui a été fait, mais que son propre Verbe lui suffit pour la formation de toutes choses[3] ; » enfin, que « la règle de la vérité consiste à croire qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, qui a tout créé et ordonné par son Verbe, et qui par lui a fait exister tout ce qui n'était pas, selon que le dit l'Écriture : *Tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui*. Or, qui dit tout, n'excepte rien ; mais le Père a tout fait par lui, soit les choses visibles, soit les choses invisibles, soit les choses dont l'existence est temporaire, soit les choses immortelles. Ce n'est donc point par des anges, ou par des ver-

1. ..... Ἀλλ' αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὅλων, κτλ. *Ad Diogn. Ep.*, n. 7.

2. Ὅτι τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. S. Just., *Apol.* II, n. 6. Ὑφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ αὐτοῦ Λόγου καὶ διακεκόσμηται, καὶ συγκρατεῖται. Athen., *Leg.*, n. 10. Ἑνὸς ἔκγονα πάντα τετύχται. *Ad G. Coh.*, n. 15. Ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ. Theoph., *ad Aut.* n. 22. Ὁ Λόγος... αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας, κ. τ. λ. Tat., *Orat.*, n. 5. Ὁ μὲν οὖν Λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνδρῶν κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται, n. 7.

3. Donans omnibus aptam qualitatis substantiam : omnia autem quæ facta sunt infatigabili Verbo fecit. S. Iren., lib. II, c. II, n. 4. Idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus Verbum. *Ibid.*, n. 5.

tus séparées de lui, car il n'a besoin de rien hors de lui, mais par son Verbe et par son Esprit, qu'il crée, qu'il dispose et qu'il gouverne toutes choses [1]. »

Cette règle de la Vérité, dont parle saint Irénée, n'a jamais été méconnue dans l'Église primitive; et sur ce point, il n'y a chez les anciens ni obscurité ni équivoque. Quelques passages des auteurs du second ou du troisième siècle mettront ce fait important en pleine lumière. Clément d'Alexandrie, qui dans son Exhortation aux gentils décrit si agréablement la formation et l'ordre du monde comme un concert harmonieux produit par le Verbe, dit bientôt après, pour nous faire entendre qu'il n'en est pas seulement l'ordonnateur, que « nous sommes les créatures raisonnables du Verbe, lequel, parce qu'il était avant que les fondements du monde fussent posés, était et est le principe de toutes choses et la cause qui nous a donné l'être [2]. » Voulant prouver, dans son Pédagogue, la bonté et la justice de Dieu et du Verbe, il dit que, le Verbe ayant tout fait, il aime toutes les créatures, puisqu'il veut qu'elles soient et qu'il leur a donné leur raison d'être [3] ; et dans un autre chapitre du même ouvrage : « Le Verbe, dit-il, fait tout, et il enseigne tout; il « commande et il administre et il fait toutes choses [4]. » Enfin, dans ses Stromates, il enseigne que le Verbe « opère toutes « choses par une puissance inépuisable, » qu'il « est une « puissance incompréhensible qui surmonte aisément tout ce

1. Cùm teneamus autem regulam veritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit et fecit ex eo quod non erat, ad hoc ut sint omnia, quemadmodùm Scriptura dicit: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (ex omnibus autem nihil subtractum est ; sed omnia per ipsum fecit Pater, sive visibilia, sive invisibilia... sive temporalia,... sive sempiterna) : non per angelos... sed et per Verbum et per Spiritum suum omnia faciens et disponens, et gubernans, et omnibus esse præstans. S. Iren., l. 1, c. XXII.

2. Τοῦ Θεοῦ Λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς. — Ἀλλ' ὅτι μὲν ἦν ὁ Λόγος ἄνωθεν, ἀρχὴ θεία τῶν πάντων ἦν τε καὶ ἔστιν · ὅτι δὲ, κ. τ. λ. *Coh.*, n. 1, p. 6.

3. *Pæd.*, l. 1, c. VIII, p. 135.

4. Πάντα ὁ Λόγος καὶ ποιεῖ, καὶ διδάσκει... οὗτος ἄρχει καὶ ὑπουργεῖ, καὶ τὰ ὅλα δημιουργεῖ. L. III, c. XII, p. 310.

« qu'elle veut » ; et après avoir répété plusieurs fois qu'il est la puissance même du Père, il conclut en disant que, « de « ce principe unique et qui est d'en haut, dépendent les « premières, les secondes et les troisièmes choses [1]. »

Quant à Origène, il n'est sans doute pas besoin de citer de nombreux passages de ses écrits, pour connaître son sentiment sur cette matière. Nous avons déjà vu qu'il attribue tellement au Fils tout ce que le Père fait, qu'il soutient que le Père n'est en fait tout-puissant que par son Fils. D'ailleurs, non-seulement il enseigne partout que par le Verbe ont été faites toutes les choses visibles et invisibles, et que le Père fait par lui tout ce qu'il fait [2] ; mais, pour exprimer plus clairement l'action du Fils, il aime à dire, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs, qu'il fait toutes choses selon que le Père le lui a ordonné ; et afin qu'on ne puisse croire que ce pouvoir est un pouvoir emprunté et de simple délégation, il déclare, dans son ouvrage contre Celse, que le Fils est la raison de toutes choses, et non pas le Père ; qu'il est la vertu qui embrasse toutes les vertus, la raison qui embrasse en elle-même tout ce qu'il y a de raison dans les êtres [3].

Tertullien, saint Hippolyte et Novatien, que nous regardons comme appartenant à la même école théologique, ne sont pas moins explicites, sur la puissance créatrice du Verbe, que les Pères alexandrins. Le premier, dans son Traité contre Hermogène, répond à ce sectaire que, s'il faut une matière à Dieu, « cette matière, Dieu l'a eue en lui-même, que c'est sa « Sagesse qui a été sa conseillère dans la création, et de la- « quelle il a fait toutes choses en les faisant par elle et avec elle. « Elle est la source et l'origine de tous les êtres, la matière « des matières, telle que Dieu pouvait en avoir besoin et telle « qu'elle convenait à Dieu [4]. » Dans son ouvrage contre

1. Ἀπὸ μιᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς... ἤρτηται τὰ πρῶτα, καὶ δεύτερα, καὶ τρίτα.... *Strom.*, l. VII, n. 11. Voyez le livre V^e de cette Histoire, c. XII.

2. *In Joann.*, t. II, n. 6, t. VI, n. 22. *De Princ.*, l. 1, c. VII, n. 1.

3. *C. Cels.*, l. V, n. 24, 29.

4. Ex hâc fecit, faciendo per illam et faciendo cum illâ... Quis non hanc po-

Praxéas, voulant prouver que la parole créatrice n'est pas un vain son, un air battu, ainsi que le pensait cet hérésiarque, il dit qu'il ne peut regarder, comme « n'étant pas substantiel, « le Verbe qui a fait de si grandes substances ; car il a fait « aussi lui-même ce qui a été fait par lui[1]. » Novatien, qui imite partout Tertullien, établit, comme nous l'avons dit ailleurs, l'existence substantielle du Christ avant la création, par cette raison que c'est par lui que toutes choses ont été faites, et que sans lui rien n'a été fait ; puis il ajoute que « Moïse a suivi la même règle de vérité lorsqu'il a en- « seigné, au commencement de ses livres, que tout a été créé « et formé par le Fils de Dieu[2]. » Saint Hippolyte, de son côté, répète sans cesse, dans son ouvrage contre Noët, que toutes choses ont été faites par le Verbe, que Dieu a tout fait par son Verbe, et il ouvre son discours sur la théophanie et sur le baptême du Sauveur par des paroles qui montrent bien clairement qu'il regardait le Fils de Dieu comme le créateur de toutes choses. « Toutes les créatures du Dieu qui est no- « tre Sauveur sont bonnes et très-bonnes, dit-il, tant celles « que l'œil voit que celles que l'intelligence comprend. Mais « quoi de plus nécessaire et de plus excellent que la nature « de l'eau[3] ? » Saint Méthode lui-même, qui, dans un passage que nous expliquerons ailleurs, a donné lieu à l'accusation de n'avoir reconnu dans le Fils que la puissance ordonnatrice, l'appelle ordinairement « la force et la sagesse créatrice[4]. »

Que dis-je? Cette doctrine qui attribue au Fils de Dieu la

tiùs omnium fontem et originem commendet? Materiam... materiarum quali Deus potuit eguisse, sui magis quàm alieni egens. *Adv. Hermog.*, c. XVIII.

1. At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse.... nec carere substantiâ quod de tantâ substantiâ processit, et tantas substantias fecit ; fecit enim et ipse quæ facta sunt per illum. *Adv. Prax.*, c. VII.

2. Quid si Moyses hanc eamdem regulam veritatis exequitur, et hoc in principio suarum nobis tradidit litterarum, quo discamus omnia creata et condita esse per Dei Filium. *De Trin.*, c. XXV.

3. Πάντα μὲν καλὰ καὶ καλὰ λίαν τὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν δημιουργήματα... *In S. Theoph.*, n. 1. Opp., t. 1, p. 261.

4. V. livre VIIIe, c. XI.

vraie création de toutes choses était constamment la foi publique de l'Église primitive. Elle est dogmatiquement enseignée par les Pères du concile d'Antioche. Après avoir rapporté les passages de saint Jean et ceux de saint Paul aux Colossiens, ils ajoutent : « C'est comme existant réellement « et opérant en tant que Verbe et en tant que Dieu, que le « Père a tout fait par lui. » Aussi appellent-ils le Fils « une « énergie vivante qui opère tout en toutes choses[1]. » Le Père fait donc tout par le Fils, mais en ce sens que le Fils opère dans la création comme étant Verbe, comme étant Dieu, comme une énergie, une puissance propre et subsistante qui opère tout en toutes choses. La même doctrine était publiquement professée par les martyrs qui attribuaient, dans leur sens littéral, au Sauveur ces paroles de l'Écriture : « *Tout a été fait par lui; les dieux des nations sont des dé-* « *mons; mais le Seigneur a fait les cieux*[2]. » Enfin, elle est enseignée en propres termes dans le livre septième des Constitutions apostoliques, dont l'auteur, appliquant au Fils les paroles de Moïse : *Au commencement Dieu fit le ciel et la terre*, dit que « le Christ a produit par le seul vouloir ce qu'il « a reçu l'ordre de produire, le ciel, la terre, la mer; qu'il « a tiré du néant l'âme de l'homme, qu'il a fait les premiers « corps de ce qui n'était pas, et qu'il en a produit un grand « nombre d'autres qu'il ressuscitera un jour[3]. » Il est impossible d'attribuer plus formellement au Fils de Dieu, avec la formation du monde, sa création proprement dite.

1. V. livre VI[e] de cette Histoire, c. VIII, n. III.

2. Christus ergò horum auctor, et non dii sunt ?— Christus, inquit Patricius; scriptum est enim : *Omnia per ipsum facta sunt*, et *dii gentium*, etc. Act. SS. *Pat.*, Ruinart, p. 623. Voyez aussi livre VIII[e] de cette Histoire, c. I, II, III passim.

3. Ὥσπερ οὖν ἐπεισθήμην Μωσῆ εἰπόντι ὅτι ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· καὶ γινώσκομεν ὅτι οὐχ ὕλης ἦν ἐνδεής, ἀλλὰ βουλήσει μόνῃ προσετάγη Χριστὸς, ταῦτα καὶ παρήγαγε· λέγομεν δὴ οὐρανόν.... καὶ τότε ἐποίησεν ἄνθρωπον δοὺς αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος..... ὁ οὖν τὰ πρῶτα σώματα ἐκ μὴ ὄντων ποιήσας, καὶ ἐξ αὐτῶν διαφορὰ δημιουργήσας· οὗτος καὶ τοὺς θανόντας ζωοποιήσας ἀναστήσει. L. VII, c. VII.

CHAPITRE IV.

Le Verbe créateur. Suite. — Quoique vrai créateur de toutes choses, le Verbe ne l'est pas d'une manière collatérale ou parallèle au Père. Deux formules générales. La première, tout est *par* le Fils. — Le Fils inséparable du Père dans l'action créatrice. Il est sa main, son bras. — Le Fils égal au Père dans cette œuvre. Il est son conseiller. — Le Fils cause unique de la création, avec le Père. Il est sa force, son énergie, sa volonté toute-puissante.

I. Le doute n'est donc pas permis sur la question de savoir si, au sens de l'Église primitive, le Verbe était le vrai créateur de toutes choses. Mais de ce qu'il est vraiment créateur comme le Père et avec le Père, de ce qu'il est aussi le principe et la cause de tous les êtres, il ne faudrait pas conclure qu'il agit dans la création comme une cause collatérale ou parallèle au Père. Toute l'antiquité ecclésiastique, au contraire, atteste d'un commun accord que le Fils, dans les opérations extérieures, agit comme tenant du Père, avec son être, ses idées, sa puissance et son opération.

A cela se rattachent deux formules générales consacrées dans l'Écriture et dans les monuments ecclésiastiques : la première selon laquelle il faut dire que toutes choses viennent *du* Père, comme de leur principe originaire, et qu'elles sont produites *par* le Fils, comme par le moyen suprême qui les appelle à l'existence; la seconde selon laquelle Dieu a créé et fait toutes choses *dans* son Verbe ou *dans* son Fils.

II. Nous nous sommes étendu longuement sur la première de ces formules, alors que nous considérions le Père dans ses rapports avec la création, et nous avons vu en quel sens les anciens avaient pu dire que le Fils a été le ministre du Père dans la création, qu'il a fait la volonté du Père dans la production de toutes choses; que le Père lui a dit, et qu'il a agi; que le Père a commandé, et qu'il a exécuté [1]. Ces propositions diverses qui expriment si clairement cette pensée,

1. V. livre VIe, c. VIII, IX.

que le Père est le premier principe et la source originaire des êtres, ne nous ont paru nullement impliquer la division des natures ou l'inégalité de puissance entre le Père et le Fils, et nous en avons donné les motifs. Mais il nous semble que cette vérité est trop importante pour ne pas nous arrêter encore; et qu'il est à propos de rapporter ici les passages des anciens qui témoignent que le Fils est dans la création inséparable du Père, et qu'il y agit, non comme un inférieur, mais comme son égal en nature et comme possédant la même puissance.

Rien n'est plus commun dans l'antiquité chrétienne que de voir le Verbe, ou le Fils de Dieu, appelé la main du Père[1], la droite du Père[2], le bras du Père[3]. On trouve ce langage chez les docteurs des diverses écoles, dans saint Irénée, dans Tertullien, dans saint Cyprien, dans Origène, dans saint Méthode[4]. Rien n'est aussi plus propre à faire entendre que le Fils est inséparable du Père dans la création et dans le gouvernement du monde. C'est même pour exprimer cette vérité et pour enseigner, contre les gnostiques, que la création n'a pas été produite par un être étranger à la nature de Dieu, que saint Irénée emploie si souvent ces expressions. Quoique métaphoriques, elles supposent donc évidemment que le Fils ou le Verbe est de la même substance que le Père. Elles supposent encore que la puissance du Père s'exerce par le Fils et existe dans le Fils; et c'est ce que saint Méthode déclare expressément lorsqu'il appelle le Verbe « la « main dominatrice et toute-puissante du Père[5]. »

1. Adam.... plasmatus est manu Dei, id est Verbo Dei (*Omnia enim per ipsum facta sunt*). S. Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. XXI, 10; l. V, c. XV, 2, c. XVI, 1, etc. — Tertull., *Adv. Herm.*, c. XLV. — Origen. *in Psalm.* XVI. Opp., t. II, p. 603 F. — S. Cypr., *Testim.*, l. II, n. IV.

2. Δεξιὰ ὁ τὰ πάντα δημιουργήσας Υἱός. Origen. *in Psalm.* XVII. Opp., t. II, p. 611 D. — Hic est Dei dextra et manus ambæ per quas operatus est et molitus est. *Opera* enim *manuum tuarum*, inquit, *cœli*. Tertull., *Adv. Hermog.*, c. XLV.

3. Quod Christus idem manus et brachium Dei sit. S. Cyp., *Testimon.*, l. II. n. IV.

4. Ap. Phot., *Biblioth.*, c. CCXXXV, p. 938.

5. Ἡ παντοδύναμος καὶ κραταιὰ χεὶρ τοῦ Πατρός. S. Meth., *ibid.*

III. Si le Fils est, dans la création et dans le gouvernement du monde, la main toute-puissante du Père, quoique tenant du Père son action avec son être, il n'agit donc pas comme un inférieur, mais comme étant son égal. Les docteurs orthodoxes, pénétrés de l'importance de cette vérité, l'ont exprimée directement de diverses manières. Ils ont dit, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, que ce que le Père fait, le Fils le fait, qu'il fait réellement tout ce qui est fait par lui, et qu'il dispose avec Dieu toutes choses[1]. Mais rien n'indique plus clairement cette égalité, que le titre qu'ils lui donnent de *conseiller* du Père dans la création. On pourrait même trouver ce terme excessif en le prenant à la rigueur, parce qu'il semblerait que le Père ne se suffit pas à lui-même pour décider ce qui est relatif à ce grand ouvrage; mais évidemment les expressions de ce genre doivent être tempérées, et ce qui en résulte seulement, c'est que le Fils est intervenu avec le Père dans le décret qui a été formé de créer le monde, tout comme il est intervenu avec le Père dans la création. Du reste, ce n'est pas un ou deux auteurs qui ont donné au Fils le nom de conseiller du Père. Dès le premier siècle, Hermas disait que le Fils est plus ancien que toute créature, et qu'il a assisté son Père dans le conseil divin tenu pour la production de l'univers[2]. Théophile d'Antioche dit aussi expressément, en parlant de Dieu le Père, qu'avant qu'il fît rien, le Verbe était son conseiller, comme étant son intelligence, et que, lorsqu'il voulut créer les êtres, il le proféra au dehors[3]. Clément d'Alexandrie dit, de son côté, que « le Verbe est le maître et le docteur de tout ce qui est créé, lui qui est le conseiller du Dieu qui a tout prévu, et que l'ignorance ne peut pas l'atteindre, lui qui était le Dieu conseiller du Père avant la création du monde[4]. » Origène, vou-

1. V. aussi l. VI, c. IX, n. III de cette Histoire.
2. Hermas, *Past.*, cit. l. VII, c. VII, p. 54, n. 1.
3. Πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 22.
4. Οὗτός ἐστιν ὁ τῶν γενητῶν ἁπάντων διδάσκαλος, ὁ σύμβουλος τοῦ Θεοῦ, τοῦ

lant prouver que le Père fait toutes choses par le conseil du Fils, allègue les paroles du Sauveur : *Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi*[1]. Lactance, s'appuyant sur le témoignage des livres sibyllins, dit qu'il est le conseiller de Dieu en ce sens qu'il est revêtu d'une si grande puissance et d'une si grande force, que Dieu s'est servi de son conseil et de ses mains dans la création de l'univers[2]. Enfin, Tertullien, dans plusieurs de ses ouvrages, aime à associer ces deux idées, que le Verbe est en même temps le ministre et le conseiller du Père, ou qu'il assiste le Père et qu'il le seconde dans la création de toutes choses[3]. Et cette double vue prouve que les anciens alliaient ces deux vérités, que le Fils a agi dans la création tout à la fois comme étant personnellement subordonné au Père, et comme étant son égal.

IV. Il y a plus encore. Si l'on examine de près le langage des docteurs de l'Église primitive, on verra que, loin de séparer l'action du Fils de celle du Père, ou de la déclarer inférieure et inégale, ils la regardent au contraire comme étant toute l'action du Père. Ils représentent même le Fils comme étant toute la puissance active du Père. N'est-ce pas ce qu'indiquent nécessairement ces assertions si communes et si précises des anciens docteurs : Le Fils est la vertu du Père, la force du Père, la puissance du Père[4] ? Ou encore :

τὰ πάντα προεγνωκότος. Clem. Alex., *Strom.*, lib. VI, n. VII, p. 769. Ἄγνοια γὰρ οὐχ ἅπτεται τοῦ Θεοῦ, τοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου συμβούλου γενομένου τοῦ Πατρός. *Id.*, *ibid.*, l. VII, n. II, p. 832.

1. Τοῦ συμβουλεύοντος αὐτῷ Λόγου· τοίγαρ, κ. τ. λ. Orig. *in Psalm.* II. Opp., t. II, p. 541 F.

2. Idcircò autem Trismegistus δημιουργόν τοῦ Θεοῦ, « opificem Dei, » et Sibylla σύμβουλον, « consiliarium » appellat, quod tantâ sapientiâ et virtute sit instructus à Deo Patre, ut et consilio ejus et manibus uteretur in fabricatione mundi. Lactant., *Div. Inst.*, l. IV, c. VI.

3. Hæc illi consiliarius fuit ; via intelligentiæ et scientiæ ipsa est. Tert., *Adv. Herm.*, c. XVIII. In Evangelio... ministrum atque arbitrum rectoris invenio *Sermonem*. Tert., *ibid.*, c. XXII. In Sermone assistente et administrante, Deus voluit fieri et Deus fecit. *Id.*, *Adv. Prax.*, c. XII.

4. Δύναμις τοῦ Θεοῦ, δύναμις τοῦ Πατρός. S. Justin., *Apol.* I, n. 23, 32 ; *Apol.* II, n. 10. — Δύναμις Ὑψίστου. Theoph. *ad Aut.*, l. II, n. 10. — Δύναμις γὰρ τοῦ

Le Fils est la volonté du Père, la volonté toute-puissante du Père [1] ? Et ce qui est plus énergique et semble favoriser le modalisme : le Fils est la volonté paternelle, la force ou l'énergie paternelle, le commandement de Dieu [2] ? Ne dirait-on pas, à n'envisager que ces formules, qu'au sens des Pères de l'Église, la première Personne de la Trinité est par elle-même dépourvue d'activité, de volonté et de puissance ? Mais, en considérant l'ensemble de leurs enseignements et surtout ces principes sacrés, que le Père a tout créé et tout fait dans le Fils et par le Fils, il en résulte seulement que le Père ne peut rien faire au dehors que par le Fils, et que le Fils contient en lui-même toute la vertu, toute la force, toute la puissance, toute la volonté, toute l'autorité créatrice du Père. Comment après cela pourrait-on établir une différence, une inégalité, une séparation entre l'action du Verbe et celle du Père dans la production et le gouvernement des créatures ? Et s'il n'y a ni différence ni inégalité d'action, comment y aurait-il diversité ou inégalité de substance entre l'un et l'autre ? La doctrine de l'unité substantielle du Père et du Fils est donc formellement contenue dans les principes des saints docteurs que nous venons d'exposer, et d'autant plus, qu'ils enseignent constamment que Dieu seul est le créateur de toutes choses.

Θεοῦ ὁ Υἱός. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 832. Orig. *cont. Cels.*, l. I, n. 66, l. II, 79.—S. Hipp., *Comm. in Gen.* Opp., t. II, p. 27.—Ipse erat voluntas et potestas Patris. Tertull., *de Orat.*, c. IV, etc.

1. Tertull., *ibid.* Τὸ θέλημα τοῦ Πατρός. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XIII. Opp., t. II, p. 15. — Ἀγαθοῦ Πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα. Cl. Alex., *Pæd.*, l. III, c. XII, p. 309.

2. Ἡ δύναμις ἡ πατρῴα. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XVI. Opp., t. II, p. 17. — Δύναμις πατρικὴ ὑπάρχων. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 833. — Ἡ διάταξις τοῦ Θεοῦ. Theoph. *ad Aut.*, l. II, n. 13.

CHAPITRE V.

Le Verbe créateur. Suite. — Seconde formule générale. Dieu a tout créé *dans* le Verbe, ou *dans* la Sagesse. Sens de cette formule. — Premier ordre de locutions qui y ont leur fondement. La Sagesse *créée*. Tatien. Clément d'Alexandrie. Origène. Tertullien. Sens catholique de cette expression. — Ce qui a amené les Pères à l'employer.—Ils l'ont employée avec réserve et dans un sens orthodoxe.

I. La seconde formule générale que nous avons indiquée dans le chapitre précédent mérite d'être considérée ici avec soin, tant parce que nous n'en avons pas encore parlé, que parce qu'elle a donné lieu à des raisonnements et à des formes de langage qu'il est du devoir de l'historien du dogme de signaler et d'approfondir.

Elle consiste, ainsi que nous le disions, en ce que ce n'est pas seulement *par* son Verbe ou *par* sa Sagesse que Dieu a fait toutes choses, mais *dans* le Verbe ou *dans* la Sagesse que tout a été créé et subsiste. Cette formule a été consacrée par saint Paul dans son Épître aux Colossiens, où, après avoir dit, comme saint Jean, que c'est par le Christ que toutes choses ont été créées, il ajoute qu'elles ont été établies et créées *en lui*, et qu'elles subsistent *en lui* (Col. I, 16-17); et nous lisons une formule analogue dans le Psaume CIII, où il est écrit : *O Seigneur, vous avez fait toutes choses dans la Sagesse.*

Or les anciens docteurs, approfondissant cette pensée, ont remarqué que, l'œuvre de la création étant une œuvre de la raison et de l'intelligence de Dieu, on devait la considérer comme opérée selon des idées ou des raisons supérieures. Ils ont soutenu, contre les gnostiques, que ces idées ou ces raisons supérieures n'existaient pas indépendamment de l'intelligence divine et n'en étaient pas séparées, mais qu'elles subsistaient dans la Sagesse où Dieu les a primitivement décrites et disposées (V. livre II de notre Histoire, c. VII). Mais cette Sagesse n'est pas l'art divin de Dieu, ou sa raison impersonnelle, comme le pensaient les modalistes; elle est un être substantiel, subsistant, que les Écritures appellent le

Verbe, la Sagesse ou le Fils de Dieu [1]. Il faut donc concevoir que Dieu, voulant créer le monde, a communiqué à son Fils, qui est sa Sagesse intérieure et substantielle, ses décrets, ou qu'en l'engendrant il a produit en lui les raisons de tous les êtres qu'il voulait créer ; et ainsi doivent s'entendre les expressions scripturaires, que Dieu a tout fait *dans* sa Sagesse, et que tout est établi, créé et subsiste *dans* le Christ.

Conformément à ces considérations, la plupart des Pères, tout en admettant l'interprétation ordinaire du premier verset de la Genèse, l'entendent souvent en ce sens que *Dieu a fait le ciel et la terre, dans le principe de toutes choses*, qui est son Fils, son Verbe ou sa Sagesse. Nous trouvons cette interprétation, non pas seulement chez les gnostiques [2], qui aimaient à séparer Dieu du principe de toutes choses ; mais dans Théophile d'Antioche, dans Clément d'Alexandrie, dans Tertullien, dans Origène [3], et même dans saint Méthode, qui indique un des motifs de cette interprétation en disant : « Celui qui dirait que le principe dont parle la Genèse est la Sagesse elle-même, ne se tromperait pas, puisque la Sagesse créatrice parle ainsi dans le livre des Proverbes : *Le Seigneur m'a établie* ou *fondée, moi qui suis le principe de ses voies* [4]. » Nous n'avons pas besoin d'observer que cette interprétation a été admise par les Pères de l'Église qui ont écrit depuis le concile de Nicée [5], et qu'elle est en elle-même parfaitement orthodoxe. Dieu fait donc toutes choses *dans* son Verbe,

1. V. Orig. *in Joann.*, t. I, n. 22.

2. Ap. S. Iren., l. I, c. XVIII, n. 1.

3. Theoph., l. II, n. 10, 13. Clem. Alex., *Strom.*, l. VI, n. VII. Si per Sophiam Dei omnia facta sunt : et cœlum ergò et terram Deus faciens in principio, id est initio, in Sophiâ suâ fecit.... In Sophiâ enim primò fecit, in quâ cogitando et disponendo jàm fecerat. Tertull., *Adv. Herm.*, c. XX. V. et. Orig. *in Gen.*, hom. I, n. I.

4. Ἀρχὴν δὲ αὐτὴν τὴν Σοφίαν λέγων τις, οὐκ ἂν ἁμάρτοι, κ. τ. λ. Apud Phot., *Bibl.*, c. CCXXXV, p. 939.

5. Voyez, entre autres, saint Jérôme, *Quæst. in Genes.*, et saint Augustin, *Confess.*, l. XI, c. IX, etc.

aussi véritablement qu'il les fait *par* son Verbe ; et nous n'avons qu'à expliquer certaines locutions des Pères des premiers siècles qui ont leur fondement dans cette vérité, et à montrer que, quelque étranges qu'elles paraissent, elles ne sont pas néanmoins incompatibles avec la foi catholique.

II. Dans un premier ordre nous rangeons des locutions qu'on trouve dans Tatien, dans Clément d'Alexandrie, dans Tertullien et dans Origène. Tatien, dans l'exposition qu'il fait aux païens de la foi chrétienne sur la création, après avoir dit qu'avant la création Dieu était seul, par rapport aux créatures, quoiqu'il ne fût pas seul, parce qu'il avait son Verbe avec lui, ajoute que par sa volonté « le Verbe s'avança, et que « ne s'étant pas avancé dans le vide, il devint l'ouvrage pre« mier-né du Père [1]. » Clément d'Alexandrie appelle, dans un passage de ses Stromates, la Sagesse, la première créée de Dieu, et dans un autre, il approuve ce qu'on lisait dans le livre apocryphe de la *Prédication de Pierre :* « En vérité, il y a un seul Dieu qui a fait le principe de toutes choses, » entendant par là, poursuit le savant Alexandrin, son Fils premier-né [2]. Enfin, Origène, dans ses tomes sur saint Jean, recherchant le sens des premiers mots de l'Évangéliste, après avoir observé que le Christ, en tant que Sagesse, est le principe de toutes choses, conformément à ce qui est écrit dans le livre des Proverbes [3], et avoir remarqué que la Sagesse était principe en tant qu'elle contenait en elle-même les raisons des choses créées, il ajoute : « Dieu ayant donc, pour ainsi parler, *créé* la Sagesse vivante, lui a commis le soin de donner aux êtres et à la matière, selon les types qui étaient

1. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ Λόγος · ὁ δὲ Λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ Πατρὸς γίνεται. Tat., *Orat.*, n. 5.

2. Τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ Θεῷ. *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 699. Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ Θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον Υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει συνεὶς ἀκριβῶς τὸ, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν · σοφία δὲ οὗτος εἴρηται πρὸς ἁπάντων τῶν προφητῶν. Lib. VI, n. VII, p. 769.

3. Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθὸ σοφία ἐστί, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. I, n. 22.

en elle, et l'existence, et leur substance, et leur forme [1]. »

III. Ces expressions d'ouvrage premier-né, de Sagesse créée avant toutes choses, ou simplement créée, de principe fait, ont persuadé à plusieurs écrivains qu'au sens des Pères de l'Église qui les ont employées, le Fils de Dieu était réellement, et en lui-même, une chose faite, une créature; mais, évidemment, on n'a pas le droit de tirer une pareille conclusion des passages que nous venons de rapporter. Car, sans aller plus loin, on comprend aisément qu'en considérant le Verbe comme la raison et la Sagesse dans laquelle Dieu a décrit et fait toutes choses, les Pères ont pu être amenés naturellement à appeler cette Sagesse créée. Ils l'ont pu pour deux motifs : d'abord parce que, bien que subsistant dans un sujet éternel et incréé, les êtres qui devaient être créés, pouvaient être dits, quoique improprement, créés et faits [2], et que, sous ce rapport, par une figure de langage naturelle, le sujet qui les contenait pouvait aussi être dit fait ou créé. Il le pouvait être dit secondement, avec plus de raison encore, alors que les décrets divins qui subsistaient en lui ont été, par la création actuelle, réalisés dans les créatures.

Pourquoi n'ajouterions-nous pas ici, conformément à une pensée de saint Augustin et de saint Thomas [3], que le Fils de Dieu peut être considéré sous deux rapports : ou dans les rapports qu'il a avec Dieu, avec l'essence de Dieu, ou dans les rapports qu'il a avec le monde. En tant qu'il a rapport avec Dieu, avec l'essence même de Dieu, il est l'image essentielle de Dieu, sa raison, son Fils-unique, et sous ce point de vue, il ne peut nullement être dit créé : il est engendré, il est Fils, consubstantiel à son Père et éternel

1. Λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ Θεός, κ. τ. λ. *Ibid.* V. et. Tert., *Adv. Herm.*, c. XVIII, XX, et *Adv. Prax.*, c. VI.

2. Cogitata atque disposita, imò et facta jàm, quantùm in Dei sensu. Tertull., *Adv. Prax.*, c. VI.

3. In nomine Verbi significatur non solùm respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativâ potentiâ. Lib. de LXXXIII, *Quæst.*, q. LXIII. V. et. S. Thom., *Summ.* I, q. XXXIV, art. III, *in Corp.*

comme lui. En tant qu'il a rapport avec le monde, ou il contient les idées des choses qui doivent être produites, les décrets divins qui doivent les produire, et il en est l'exemplaire; ou, par son opération propre et immédiate, il réalise ces idées, ces décrets. C'est par ces idées ou ces décrets qui sont en lui, mais dont l'objet est hors de lui, c'est par cette opération qui lui est propre, mais dont le terme est encore hors de lui, qu'il est le principe de toutes choses. Mais ces décrets, il ne les tient pas originairement de lui, c'est le Père qui les forme en lui; mais cette opération, dont le terme est extérieur, il ne la tient pas non plus originairement de lui, c'est son Père, qui la produit en lui. Pourquoi donc, en le considérant relativement à ces décrets dont l'objet est un être créé, ou au moins à cette opération dont le terme est la créature, c'est-à-dire en tant qu'il est le *principe des choses*, ne pourrait-on pas dire que le Père le produit et le crée en quelque sorte [1] ? La question se réduit donc à savoir si c'est, sous cet aspect particulier, que les docteurs que nous avons cités ont envisagé le Verbe divin. Il ne nous sera pas difficile de le montrer.

IV. Mais observons, avant d'entrer dans ce détail, que ce n'est pas d'eux-mêmes, que c'est par suite du langage des livres saints, qu'ils ont été conduits à dire que la Sagesse a été créée. On sait que, d'après la version des LXX, la Sagesse créatrice s'exprime ainsi dans un passage souvent allégué et profondément médité dans l'antiquité ecclésiastique : *Le Seigneur m'a créée, moi qui suis le principe de ses voies, pour ses œuvres.* Sans doute, ainsi qu'Eusèbe [2] l'a judicieuse-

1. Nous disons *au moins* relativement à son opération; car nous reconnaissons que tout ce que le Père dit, décrit, opère *dans* le Verbe, il le fait en l'engendrant, et par conséquent qu'*à proprement parler*, en tant qu'elles sont dans le Verbe divin, les créatures, comme le dit saint Augustin, sont engendrées et non faites. « Quapropter lucis conditio priùs est in Verbo Dei secundùm rationem quâ condita est, hoc est in coæternâ Patri sapientiâ; ac deindè in ipsâ lucis conditione secundùm naturam, quâ condita est; illic non facta, sed genita; hìc verò facta...» *De Gen. ad litt.*, l. II, c. VIII. Opp., t. III, c. 137.

2. *Adv. Marc.*, l. III, c. II.

ment remarqué, ce n'était là qu'une erreur de copiste ; au lieu d'ἔκτισέ με, il m'a créée, il fallait ἐκτήσατο, il m'a établie, il m'a possédée, il m'a engendrée ; et cette dernière leçon est parfaitement conforme à l'hébreu. Mais les Pères qui ont précédé Eusèbe n'avaient pas fait cette remarque ; et l'ancienne version latine faite sur les LXX avait lu ἔκτισε et avait traduit par *creavit, condidit*. De là cette grande question spéculative, dogmatique et scripturaire : Comment la Sagesse a-t-elle été *créée le commencement des voies de Dieu*[1] ? De là aussi, selon les divers besoins polémiques, ces expressions que « la « Sagesse a été créée le principe des voies de Dieu pour ses « œuvres, et ensuite qu'elle est l'œuvre principe de Dieu, « et le principe premièrement créé de Dieu. »

V. Toutefois, en adoptant ce langage, les Pères l'ont fait avec une grande réserve, et, par l'ensemble de leurs propositions, ils ont clairement indiqué le sens dans lequel ils l'employaient. Ainsi, ou c'est une allusion passagère au texte des Proverbes, ce dont on ne peut rien conclure, et c'est ce qu'a fait Clément d'Alexandrie dans un des passages allégués ; ou ils avaient déclaré clairement, avant de se servir de ces expressions, que le Verbe existait déjà en Dieu, ce qui montrait qu'il ne s'agissait pas d'une création proprement dite de la substance, mais de la production de son opération au dehors, et c'est ce qu'a fait Tatien ; ou ils ont dit que le Fils a été fait le principe de toutes choses, et, pour parler plus exactement, qu'il a été fait en tant que principe de toutes choses, sens que nous avons indiqué ci-dessus ; et c'est ce que nous voyons dans Clément d'Alexandrie à propos du passage emprunté au livre de la *Prédication de Pierre*, car il interprète ce que dit l'auteur de ce livre, que Dieu a fait le principe de toutes choses, en ce sens que « c'est en lui, comme dans le principe de tout, que Dieu a

1. Quali autem modo intelleximus initium viarum Dei esse, et quomodò creata esse dicitur, species scilicet in se et initia totius præformans et continens creaturæ... Orig., *de Princ.*, l. I, c. II, n. 3.

fait le ciel et la terre [1]. » Quelques lignes auparavant, il exprimait la vraie génération du Fils de Dieu en ces termes : « Il n'en est qu'un qui ne soit pas engendré, et il n'en est qu'un qui est engendré avant toutes choses, celui de qui il est écrit : *C'est par lui que toutes choses ont été faites* [2]. » C'est encore ce que signifient ces diverses assertions de Tertullien qui se tempèrent et s'expliquent l'une par l'autre : « Dieu a fait d'abord toutes choses dans sa Sagesse, dans laquelle il les avait pensées et disposées ; » sous ce rapport « nous devons la reconnaître comme le commencement de toutes choses, » et il est vrai de dire que « Dieu l'a fondée et engendrée en lui-même, lorsqu'il l'a fallu pour créer le monde [3]. » C'est enfin ce que nous trouvons dans Origène. Mais comme cet infatigable et hardi docteur a été accusé sur ce point, nous devons examiner sa doctrine avec plus de détail.

Et d'abord, il faut convenir que, si l'on juge de la pensée d'Origène par ce que nous lisons dans le livre *des Principes* tel que la traduction de Ruffin nous l'a conservé, toute la difficulté s'évanouira, et les sentiments de ce docteur apparaitront entièrement conformes aux nôtres. Après avoir rapporté le passage du livre des Proverbes, et avoir établi que la Sagesse, en tant que Fils-unique de Dieu, a été engendrée de toute éternité et sans aucun commencement [4], il cherche à expliquer comment l'Esprit saint a pu dire qu'elle avait été créée le principe ou le commencement des œuvres de Dieu, et il dit que c'est parce que « la vertu et la forme de toutes les créatures qui devaient être, subsistaient dans

1. V. ci-dessus, n. 1 et les notes correspondantes.

2. Ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον, ὁ παντοκράτωρ Θεός· ἓν δὲ τὸ προγεννηθέν, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, κ. τ. λ. *Strom.*, l. VI, n. VII.

3. In Sophiâ enim primò fecit, in quâ cogitando et disponendo jàm fecerat... et sic erat initium viarum. *Adv. Hermog.*, c. XX. Habemus etiam illam initium agnoscere. *Ibid.* Deniquè ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso. *Ibid.*, c. XVIII.

4. Extrà omne ergò quod vel dici vel intelligi potest, initium generatam esse credendum est Sapientiam. *De Princ.*, l. I, c. II, n. 2.

l'hypostase même de la Sagesse, » ou, en d'autres termes, « à cause de ces créatures qui étaient comme décrites et fi- « gurées en elle et dont elle contient en elle-même soit les « commencements, soit les formes, soit les espèces [1]. » Évidemment, il n'y a là aucune difficulté. Ce n'est pas en elle-même, ce n'est pas par rapport à Dieu, c'est en tant qu'elle contient les créatures, qu'elle est leur exemplaire et leur principe, uniquement par rapport à elles, qu'Origène entend que la Sagesse est créée.

Eh bien! le célèbre Alexandrin ne dit pas autre chose dans ses tomes sur saint Jean. Il part, comme dans le livre des Principes, du passage des Proverbes qu'il se propose d'expliquer. Il y considère la Sagesse, non en tant qu'elle est le Fils-unique de Dieu, mais en tant qu'elle contient l'ensemble des notions et la *théorie* de toutes choses [2], ou bien, ainsi qu'il le dit plus bas, en tant qu'elle contient en elle-même les types et les raisons des choses que Dieu voulait créer [3]. C'est en ce sens qu'elle est principe des êtres, c'est en ce sens que Dieu a tout fait en elle; c'est aussi en ce sens qu'il ajoute que « Dieu, après avoir créé pour ainsi dire la Sagesse subsistante, lui a laissé le soin de donner à chaque chose, selon les types qui étaient en elle, sa substance, sa forme et son espèce [4]. » C'est enfin dans le même sens qu'il dit plus bas, alors qu'il veut prouver que Jésus, selon sa nature supérieure, est vraiment la Sagesse de Dieu : « Celui qui est capable de considérer la substance incorporelle des conceptions diverses qui embrassent les raisons de toutes choses, comme vivante et en quelque sorte

1. In hâc ipsâ ergò sapientiæ subsistentiâ, quia omnis virtus ac deformatio futuræ inerat creaturæ... pro his ipsis quæ in ipsâ Sapientiâ velut descriptæ ac præfiguratæ fuerant creaturis, seipsam per Salomonem dicit creatam esse Sapientiam initium viarum Dei, continens scilicet in semetipsâ, universæ creaturæ vel initia, vel formas, vel species. *De Princip.*, l. 1, c. II, n. II.

2. Κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων, τῆς Σοφίας νοουμένης. *In Joann.*, t. 1. n. 22.

3. *Ibid.* V. l. IIe de cette Histoire, c. VII, n. I.

4. *Ibid.* V. l. VIe de cette Histoire, c. VIII, n. III.

animée, celui-là comprendra que la Sagesse est bien supérieure à toutes les créatures, et qu'elle dit avec raison d'elle-même: *Le Seigneur m'a créée le principe de ses voies;* car c'est par cette *création* que toute créature a pu subsister, en participant à la divine Sagesse par laquelle elle a été faite [1]. » La création de la Sagesse consiste donc en ce que les types ou les formes incorporelles des choses créées ont été produits en elle, que par elle toutes les créatures ont été faites et qu'elles en sont devenues participantes.

Quoique nous nous soyons déjà bien étendu sur ce sujet, nous ne pouvons nous empêcher de rapporter un autre endroit du même ouvrage, écrit manifestement sous l'influence des mêmes pensées, et qui mettra dans un jour nouveau l'explication que nous venons de donner. Origène se demande donc, dans son tome XIX sur saint Jean : « Si l'on ne peut pas dire, selon quelqu'une de ses significations, et surtout en tant qu'il est la Sagesse multiforme, que le *Premier-né de la création* soit le monde, et cela parce que, comme il contient les raisons de tous les êtres que Dieu a faits dans la Sagesse, le monde aurait été en lui, et le monde d'autant plus beau, d'autant plus orné, d'autant plus excellent, que le monde sensible, que la raison du monde toute pure est plus belle que le monde matériel lui-même [2]. » Sans parler de ce dernier point de vue, qui nous rappelle comme involontairement de belles et ingénieuses paroles de saint Augustin [3], l'analogie est parfaite entre ce passage et les passages précédemment cités. La Sagesse de Dieu peut être appelée le

1. Δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι, οὐκ ἀνένδοχος (ἀμέτοχος) οὖσα θείας σοφίας καθ' ἣν γεγένηται, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. I. n. 39. Opp., t. IV, p. 40.

2. Ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ σοφία ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος· τῷ γὰρ εἶναι παντὸς οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα... ἐν αὐτῷ εἴη ἂν καὶ αὐτὸς κόσμος, τοσούτῳ ποικιλώτερος, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. XIX, n. 5. Opp., t. IV, p. 305.

3. Cognitio quippe creaturæ in se ipsâ decoloratior est, ut ità dicam, quàm cùm in Dei Sapientiâ cognoscitur velut in arte quâ facta est. *De Civit. D.*, l. XI, c. VII. V. aussi *de Gen. ad Litt.*, lib. IV, c. XXIII, n. 39, 40, où cette pensée est développée.

monde, d'après Origène, parce qu'en elle subsistent les raisons selon lesquelles le monde est créé; elle peut donc, dans le même sens, être appelée créée, parce qu'en elle ont été produites les raisons des choses créées, qu'elle réalise dans les créatures.

Si des raisonnements ne suffisent pas pour excuser ou même pour justifier ce langage, nous allèguerons une autorité dont on ne saurait méconnaître la valeur. Saint Athanase, discutant, dans ses admirables discours contre les Ariens, le même passage des Proverbes, après diverses considérations toutes bien remarquables, fait celle-ci : « Il a plu « à Dieu, afin que toutes choses existassent et existassent « bien, que sa Sagesse s'accommodât aux créatures pour « leur imprimer une forme, une similitude de son image en « toutes choses et en chacune d'elles, et qu'ainsi il fût mani- « feste que les choses faites étaient ornées par la Sagesse, et « qu'elles étaient dignes de Dieu. Parce que donc cette forme « de la Sagesse a été imprimée en nous et en toutes choses, « ce n'est pas sans raison que la Sagesse, s'attribuant à elle- « même ce qui est propre à sa forme, dit : *Le Seigneur m'a « créée dans ses œuvres*. Car s'il est vrai qu'il y a de la sa- « gesse dans les choses créées, ainsi que le dit le Fils de « Sirach, par ces paroles : *Il l'a répandue dans ses œuvres*, « effusion qui n'a pas pour objet la nature de la Sagesse qui « subsiste en elle-même et qui est engendrée, mais cette sa- « gesse qui est imprimée dans le monde, qu'y a-t-il d'in- « croyable que la Sagesse créatrice elle-même, dont cette sa- « gesse ou cette science répandue dans le monde est la forme « ou la figure, dise comme parlant d'elle-même : Le Seigneur « m'a créée pour ses œuvres[1] ? » On voit que saint Athanase, tout en admettant cette accommodation de la Sagesse divine à ce qui est créé, cette impression de la Sagesse dans les créa-

1. Τοιούτου τοίνυν τύπου τῆς σοφίας κτισθέντος ἐν ἡμῖν τε καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις ὄντος, εἰκότως ἡ ἀληθινὴ καὶ δημιουργὸς σοφία, τὰ τοῦ τύπου ἑαυτῆς εἰς ἑαυτὴν ἀναλαμβάνουσά φησι τό, Κύριος ἔκτισέ με... *Orat.* II, c. *Arianos*, n. 78. Opp., t. I, p. 545-6. V. et. n. 79.

tures, est singulièrement attentif à distinguer la *substance* même de la Sagesse, en tant qu'engendrée, de sa forme selon laquelle elle représente les créatures et s'imprime en elles, et à cause de cela il ne peut y avoir aucun doute sur la pensée du saint docteur, lorsqu'il admet que la Sagesse a pu dire : *Le Seigneur m'a créée pour ses œuvres*. Mais les anciens n'avaient pas été moins attentifs, quoique en d'autres termes, à distinguer la *substance* de la Sagesse divine d'avec sa forme, ou à distinguer en elle ce en quoi elle est Fils de Dieu, et ce en quoi elle est l'exemplaire et le principe des créatures. Sans parler des autres, on voit Origène distinguer partout, dans la personne du Fils de Dieu, son caractère de *Fils-unique* de celui de *Premier-né de la création ;* et c'est en tant que *Premier-né de la création*, ou dans son rapport avec le monde, qu'il l'appelle la Sagesse que Dieu a créée comme le principe de ses œuvres. Car, dans les passages mêmes que nous avons examinés, il dit que « le nom de Sagesse est le plus ancien « de tous les noms qu'on puisse donner au Premier-né de la « création [1]. »

CHAPITRE VI.

Le Verbe créateur. Seconde formule générale. La Sagesse *créée*. Suite. — Digression philologique. Significations diverses du mot *créer* et du mot *faire*, soit dans les écrivains païens, soit dans les saintes Écritures. — En adoptant ces termes pour exprimer les dogmes du christianisme, les docteurs ecclésiastiques

1. Ὡς εἰπεῖν ἄν τίνα τεθαῤῥηκότως πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεώς ἐστιν ἡ σοφία. *In Joann.*, t. I, n. 22. Opp., t. IV, p. 21 C. — Ainsi, dans le langage d'Origène, le Fils considéré comme μονογενής est la même chose que le Verbe considéré par rapport au Père, comme πρωτότοκος, la même chose que le Verbe considéré par rapport à la création. Origène a donc, sous d'autres formes, exprimé la même pensée que saint Augustin et saint Thomas, et il est vrai de dire, par rapport à lui, ce que saint Athanase a dit à l'occasion du célèbre verset de saint Paul aux Colossiens (I, 16) : « Le Fils n'a pas été appelé *premier-né*, parce qu'il a été *engendré du Père*, mais parce que toutes les choses créées ont été faites en lui. Et à cause de cela, comme le Fils était avant toutes les créatures, avant d'en être appelé le *premier-né*, il était en Dieu. » S. Athan., *Orat.* II, *c. Arian.*, n. 63.

ne leur ont pas donné d'abord un sens absolu et déterminé. — Le mot *faire* proscrit par Denis de Rome, lorsqu'il s'agit de la génération du Verbe, Fils de Dieu. — Perfectionnement du langage théologique.

I. Le grand défenseur de l'Église que nous venons de citer nous fournit, dans le même ouvrage contre les Ariens, d'autres observations que nous ne devons pas négliger, quelque désir d'ailleurs que nous ayons d'épargner à nos lecteurs des discussions purement philologiques. Mais on nous le pardonnera, en considérant qu'il est souvent impossible, sans de semblables discussions, de montrer et l'immutabilité substantielle de la doctrine et le perfectionnement successif du langage théologique, ce qui est le but de toute histoire du dogme. Il s'agit d'ailleurs d'une vérité si importante, que nous nous reprocherions d'avoir omis la moindre observation qui nous semblerait de nature à l'éclaircir.

Nous avons à examiner quel est le sens que les anciens docteurs ont attaché aux mots si souvent employés κτίζειν, *condere, creare*, ποιεῖν, *facere*, que nous rendons ordinairement par ceux-ci : *créer* et *faire*.

II. Il n'est pas besoin d'être très-versé dans la connaissance des langues grecque et latine pour savoir que les mots κτίζειν, *condere, creare*, ποιεῖν, *facere*, n'ont pas eu, dans l'antiquité profane, un sens absolu et déterminé[1] ; qu'ils signifient d'une manière générale toute production, et par là qu'ils sont aptes à exprimer des opérations bien différentes, les opérations matérielles et les opérations intellectuelles, et entre autres, parmi les premières, la création et la génération.

Saint Athanase a remarqué, dans son second discours contre les Ariens, que les mots *faire* et *créer* ont aussi dans l'Écriture diverses significations, et en particulier que le mot

1. Tout le monde connaît le vers *fortes creantur Fortibus et bonis*, d'Horace (l. IV, *Od.* IV, 29), et le mot de Virgile : *Sulmone creatos* (*Æn.* X, 517). Vid. S. Hieronym., l. II, *Comm. in Epist. ad Eph.* IV, 23, 24 ; S. August., l. *de fid. et symb.*, c. IV, et Petav., *Dogm. theol.*, t. II, l. II, c. I, n. V, VI, IX, c. X, n. XIII et c. XII, n. I.

κτίζειν signifie parfois la même chose que *former*, *établir* (*Or.* II; c. *Ar.* n. 53, 54, 57), et que le mot *faire* s'applique souvent à la *génération* des enfants (*Ib.*, n. 4).

III. En adoptant ces termes pour exprimer les dogmes sacrés que le christianisme était venu révéler au monde, les écrivains ecclésiastiques ne leur donnèrent pas non plus tout d'abord une signification absolue. Ainsi, quelques-uns d'entre eux prirent le mot de κτίζειν, *creare*, soit dans le sens de génération, soit dans le sens d'institution, d'établissement. Clément d'Alexandrie par exemple, qui appelle la Sagesse Προτόκτιστος, par allusion au passage des Proverbes, ailleurs, faisant encore allusion au même passage, dit que « Salomon « enseigne qu'avant le ciel et la terre et tout ce qui est, la « Sagesse a été engendrée au Tout-Puissant[1]; » et dans un autre endroit, il donne le nom de πρωτόκτιστοι aux apôtres, comme étant les premiers des croyants ou des enfants de Dieu[2]. Tertullien, dans son livre contre Praxéas, emploie indifféremment les mots créer, établir ou engendrer[3]. Le pape saint Denis fait plus. Voulant prouver que le Verbe n'est pas une chose faite, il raisonne ainsi : « Il n'y a pas qu'une seule signification du mot ἔκτισε. En cet endroit (du livre des Proverbes) il signifie que Dieu a établi la Sagesse à la tête des œuvres qu'il a faites, mais faites par le Fils lui-même. Cette parole ἔκτισε ne doit pas être entendue dans le sens de *fait*; car *faire* est bien différent de *créer*. De là vient que Moïse, dans son cantique, dit : *N'est-ce pas lui qui est ton Père qui t'a possédé, qui t'a fait et qui t'a créé*[4]*?* »

1. Διὸ καὶ Σαλομὼν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ὄντων, τῷ Παντοκράτορι γεγονέναι τὴν σοφίαν λέγει. *Strom.*, l. VI, n. XVI, p. 810.

2. *Ibid.*, l. V, n. VI, p. 667.

3. Primò, Dominus creavit me initium viarum in opera sua... antè omnes autem colles generavit me ; in sensu suo scilicet, condens et generans. *Adv. Pr.*, c. VI. Sophia quæ initium accepit viarum in Dei opera, c. VII.

4. Οὐ μία γὰρ ἡ τοῦ ἔκτισεν, ὡς ἴστε, σημασία· ἔκτισε γὰρ ἐνταῦθα ἀκουστέον, ἀντὶ τοῦ ἐπέστησε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ γεγονόσιν.... ἔργοις, γεγονόσι δὲ δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ· οὐχὶ δέ γε τό ἔκτισε νῦν λέγοιτ' ἂν ἐπὶ τοῦ ἐποίησε· διαφέρει γὰρ τοῦ ποιῆσαι τό κτίσαι. κ. τ. λ. Dion. Rom. apud Athan., *de Decr. Nic. Syn.*, n. 26. Opp., t. I, p. 232.

Cette distinction que saint Denis de Rome établit entre les mots ποιεῖν et κτίζειν n'était pas, avant lui, définitivement adoptée dans l'Église. Nous voyons Tertullien employer souvent le mot *faire* pour exprimer la production intérieure, la génération du Verbe et de la Sagesse; et afin qu'on ne se méprenne pas sur sa pensée, il dit expressément, dans son Traité contre Hermogène, que « la Sagesse, étant engendrée, « est faite, parce que, ajoute-t-il, nous faisons des enfants « lorsque nous les engendrons [1]. » Origène ne nous paraît pas non plus avoir attaché rigoureusement la signification de *faire* au mot ποιεῖν, lorsqu'il a rangé le Verbe divin parmi les êtres qu'il appelle θεοποιούμενοι; il a voulu dire seulement qu'ils sont des Dieu-produits, par opposition au Père, qui est Dieu inengendré [2]. Du moins, Denis d'Alexandrie, un de ses disciples, ne croyait pas que le mot ποιεῖν fût incompatible avec l'idée de génération; et quoiqu'il soutienne dans son Apologie n'avoir jamais dit, ainsi qu'on l'en accusait, que le Fils fût, en tant que Fils, une chose faite et créée, ou que le Père fût créateur du Verbe [3], il ajoute « qu'alors même qu'il l'eût dit en passant, il pourrait se défendre par cette considération, que les sages parmi les Grecs s'appellent les *facteurs* de leurs ouvrages, quoiqu'ils en soient les Pères, et que les Écritures divines nous appellent aussi les *facteurs* des mouvements de nos âmes, en disant que nous sommes les *facteurs* de la loi, du jugement et de la justice [4]. »

IV. On voit que, tout en cherchant à se justifier de cette manière, Denis d'Alexandrie ne nie pas que l'expression de *chose faite*, appliquée au Fils, ne soit une expression impropre et inusitée dans l'Église. Si l'on avait d'ail-

1. Quia et filios facimus, licet generemus. *Adv. Herm.*, c. XXXII.

2. V. l. VIe de cette Histoire, c. IV.

3. Ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Ap. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 4. Cnf. cum 6, 7, 8, 20.

4. Ποιητὰς γὰρ τῶν ἰδίων λόγων Ἑλλήνων μὲν οἱ σοφοί φασι καίτοι πατέρας ἑαυτοὺς ὄντας τῶν ἰδίων λόγων· ἡ δὲ θεία γραφὴ καὶ τῶν ἀπὸ καρδίας κινημάτων ποιητὰς ἡμᾶς διαγορεύει, ποιητὰς νόμου καὶ κρίσεως καὶ δικαιοσύνης λέγουσα. *Ibid.*, n. 21.

leurs besoin de s'en convaincre, il suffirait de jeter un coup d'œil sur les divers symboles des premiers siècles. On y remarquerait que Dieu y est appelé constamment *le facteur*, l'ouvrier de toutes choses, ποιητήν, et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est nommé partout son Fils unique. C'est donc avec raison que Denis de Rome s'éleva avec la plus grande force contre ceux qui pensaient que le Fils de Dieu était une chose faite [1]; qu'il les déclara non moins coupables que les Sabelliens et que les Marcionites, et qu'après avoir fait plusieurs raisonnements et rapporté plusieurs passages de l'Écriture contraires à cette erreur, il réprouva définitivement la dénomination de *chose faite* par rapport au Fils [2].

Les accusations portées contre Denis d'Alexandrie eurent donc, entre autres, cet avantage de provoquer, de la part de l'évêque de Rome, une détermination du langage ecclésiastique et une définition doctrinale entièrement conformes à celles que, soixante ans plus tard, le concile de Nicée porta contre l'arianisme, en disant, dans son symbole, que le Fils est *engendré et non fait.*

CHAPITRE VII.

Le Verbe créateur. Seconde formule. Suite. Deuxième ordre de locutions qui ont leur fondement dans cette formule. Double sens ou double aspect du λόγος. Le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός.—Abus qu'ont fait de ce second aspect les Ariens et avant eux les Valentiniens. Il est rejeté, repoussé expressément par plusieurs docteurs catholiques. — D'autres l'adoptent dans un intérêt de controverse, et spécialement dans leurs écrits contre les païens et les modalistes. — Mais ils l'admettent dans un sens contraire à celui de Valentin. Paroles de saint Athanase. — Exposé sommaire du langage des Pères qui ont admis le λόγος προφορικός ou la Procession du Verbe lors de la création.

I. La doctrine de l'Écriture et des Pères, que Dieu a tout créé dans son Verbe, a donné lieu à d'autres locutions qui

1. Τοὺς ποίημα τὸν Υἱὸν εἶναι δοξάζοντας. Ap. Ath., *de Decr.*, n. 26.

2. Καὶ πολλαχοῦ δὲ τῶν θείων λογίων γεγεννῆσθαι, ἀλλ' οὐ γεγονέναι τὸν Υἱὸν λεγόμενον εὕροι τις ἄν. Ὑφ' ὧν καταφανῶς ἐλέγχονται οἱ τὰ ψευδῆ περὶ τῆς τοῦ Κυρίου γεννήσεως ὑπολαμβάνοντες, οἱ ποίησιν αὐτοῦ τὴν θείαν καὶ ἄῤῥητον γέννησιν λέγειν τολμῶντες. *Ibid.*

se sont produites à la fin du second siècle et dans le cours du troisième. Ces locutions, choquantes pour nos oreilles accoutumées à un autre langage, ont cependant un fondement orthodoxe, et c'est aussi en un sens orthodoxe qu'elles ont été prises par les docteurs de l'Église qui les ont employées. On va s'en convaincre.

Le mot Λόγος ayant été donné par l'apôtre saint Jean au Fils de Dieu, comme son nom véritable, les anciens se firent un devoir d'approfondir le sens de ce mot; et parce qu'il a un double sens, qu'il signifie tout à la fois *raison* et *parole*, ou bien la *parole intérieure* et la *parole extérieure* ou proférée, ils pensèrent que ce mot convenait au Fils de Dieu, selon sa double signification. Il est la *raison* ou le *Verbe* intérieur du Père, en tant que Dieu se pense lui-même et toutes choses, et, en se pensant lui-même, produit le terme intérieur de sa pensée; il est la *parole* de Dieu, en tant que Dieu se parle lui-même et *parle* sa pensée en créant le monde. Ce double état, ou plutôt ce double aspect du Verbe divin, en tant que pensée subsistante en Dieu, et en tant que parole créatrice, a toujours été admis dans l'Église, s'il n'a pas été toujours exprimé dans les mêmes termes. Et pouvait-il en être autrement chez les docteurs chrétiens, lorsqu'ils comparaient les versets de la Genèse et des Psaumes où la création de toutes choses est attribuée à la parole de Dieu, avec le Prologne de saint Jean où elle est attribuée à une Personne subsistante chez Dieu, et appelée du nom même de Verbe? Du rapport de ces divers passages, les Pères devaient donc conclure que la parole créatrice n'était pas un simple son, ni l'acte de la volonté d'un Dieu unipersonnel, mais l'opération d'une Personne réellement subsistante, qu'elle était en un mot ce Verbe qui, au commencement était chez Dieu, mais ce Verbe *en tant que proféré*, *prononcé*, ou *manifesté* au dehors.

C'est en effet la conclusion qu'ils en tirèrent, conclusion que chacun exprima selon son génie particulier, et selon le besoin des circonstances. En considérant l'opération créa-

trice du Verbe du côté de Dieu qui en est le premier principe, ils l'appelèrent la manifestation, la prononciation, ou même la prolation et la génération du Verbe ; et en considérant cette même opération dans le Verbe comme l'effet d'un principe actif, ils dirent qu'il sortit de Dieu, qu'il procéda de lui, qu'il s'avança pour être l'acte et l'énergie du monde, et que ce fut là sa naissance parfaite. De là, par conséquent, deux états du Verbe, et la dénomination de *Verbe intérieur* et de *Verbe proféré* au dehors.

II. Il faut l'avouer : ces expressions sont étranges, et il est facile d'en abuser. C'est ce que firent les Ariens. Reste à savoir si c'est avec fondement. Observons ici, dans l'intérêt de la discussion que nous allons ouvrir à cet égard, que les expressions diverses des docteurs peuvent se réduire à ces deux formes générales, que le Verbe de Dieu, qui était dans le Père, a été proféré par le Père lors de la création du monde, et que cette prolation est une espèce de génération[1].

Examinons la première. Le mot *prolation* ou *procession*, émanation προβολή, a été, ce nous semble, employé d'abord par les Valentiniens, et pris par eux dans un sens physique. Ces sectaires, comme on le sait, distinguèrent, dans leur plérome, l'ἔννοια, ou la pensée du Père, du νοῦς, qui est l'intelligence, et le νοῦς lui-même du λόγος. Ce λόγος n'était admis par eux que dans le sens de Verbe extérieur à Dieu, de Verbe proféré, λόγος προφορικός. Éloigné de la pensée divine, émané de l'intelligence, qui était le Fils unique, il en était séparé, il ne la connaissait même pas parfaitement.

Pris en ce sens, les mots *prolation*, procession ou émanation du Verbe, furent unanimement réprouvés par les catholiques[2] ; et les écrivains qui combattirent directement le valentinianisme, en repoussant la conception gnostique du *logos*, repoussèrent aussi la forme sous laquelle

1. Cette division est indiquée dans le passage suivant de Tertullien : Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum. *Apol.*, c. XXI.
2. V. ci-dessus livre IX, c. III, n. III.

cette conception était exprimée. Ils ne voulurent admettre, ni la *prolation*, la προβολή, ni le λόγος προφορικός. « Les Valentiniens, dit saint Irénée, empruntent aux affections humaines l'idée de l'émanation du Verbe divin; ils transfèrent au Verbe éternel la génération de la parole extérieure de l'homme, et ils lui donnent un commencement et un développement de prononciation comme à leur propre parole [1]. Insensés! qui se vantent de révéler aux hommes les naissances et les processions de Dieu lui-même et de sa pensée, et du Verbe, et de la Vie, et du Christ, et qui ne les empruntent qu'aux affections humaines; qui ne comprennent pas qu'en l'homme, qui est un animal composé, autre est la pensée, autre la parole, autre l'intelligence qui pense la parole, autre l'organe qui l'émet, puis, que tantôt l'homme se tait et se repose, tantôt il parle et opère; tandis que Dieu étant tout intelligence, tout raison, tout esprit opérateur, tout lumière, toujours le même et toujours existant de la même manière, de semblables affections, de telles diversités d'état ne peuvent se trouver en lui [2]. Celui-là donc qui parle de l'Intelligence de Dieu, et qui attribue à l'Intelligence une émanation proprement dite, celui-là déclare, par cela même, que Dieu est un être composé. Il en est de même de celui qui attribue au Verbe le troisième rang dans les émanations du Père, ce qui fait qu'il ignore sa grandeur, et qui sépare ainsi profondément le Verbe de Dieu [3]. » Clément d'Alexandrie s'étend moins sur ce sujet que saint Irénée; mais, dans sa brièveté, il n'est ni moins clair ni moins précis. « Le *logos*

1. Verbi quidem emissionem ab hominum affectione accipientes... generationem prolativi hominum Verbi transferunt in Dei æternum Verbum, et prolationis initium donantes, et genesim, quemadmodùm et suo Verbo. Lib. II, c. XIII, n. 8.

2. Deus autem cùm sit totus mens, totus ratio, et totus spiritus operans, et totus lux, et semper idem et similiter existens.... non jàm hujusmodi affectus et divisiones decenter ergà eum subsequentur. *Ibid.*, c. XXVIII, n. 4.

3. Qui ergò dicit mentem Dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat.... — Similiter autem rursùs et de *logo* tertiam prolationem ei à Patre donans (undè et ignorat magnitudinem ejus), porrò et longè *logon* à Deo separavit. *Ibid.*, n. 5.

« du Père de toutes choses, dit-il, n'est pas un Verbe proféré, mais il est la Sagesse et la bonté très-manifeste de « Dieu, et aussi une vertu toute-puissante et vraiment divine [1]. » Origène revient très-souvent sur ce sujet, et repousse, ce semble, avec encore plus d'énergie les expressions valentiniennes. Il appelle leurs *prolations*, leurs émanations, des fables absurdes, et qui conduisent à une extrême impiété [2]; et il oppose à ces systèmes cette belle considération : « Le Père étant indivisible est le Père indivisible de son « Fils. Il ne le projette pas hors de lui, comme le pensent « quelques hommes; car si le Fils est une projection du Père, « et s'il l'engendre comme les petits des animaux, nécessairement et celui qui émet et celui qui est émis sont des « corps [3]. »

III. Ainsi s'exprimaient les Pères qui combattaient directement le valentinianisme, ou qui l'avaient principalement en vue dans leurs ouvrages. Il ne faut pas croire cependant qu'en proscrivant aussi énergiquement les émanations gnostiques, ils proscrivissent d'une manière aussi absolue les termes dont on se servait pour les exprimer. Nous voyons saint Irénée parler de *procession* comme d'un terme qu'il ne réprouve pas, pourvu que le sens orthodoxe soit respecté [4]; et Clément d'Alexandrie, expliquant un passage de Platon, emploie une locution analogue à celles de Tatien et de Théophile. « L'idée, dit-il, est la pensée de Dieu, que les « barbares appellent le Verbe de Dieu. Mais le Verbe procé-

1. Ὁ γὰρ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων Λόγος, οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ προφορικός, σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ Θεοῦ, δύναμίς τε αὖ παγκρατής, καὶ τῷ ὄντι θεία. *Strom.*, l. V, n. I, p. 648.

2. Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum qui prolationes quasdam sibi ipsis depingnnt, ut divinam naturam in partes secent, etc. *De Princ.*, l. I, c. II, n. 6.

3. ....Ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος Υἱοῦ γίνεται Πατήρ, οὐ προβαλὼν αὐτόν, ὡς οἴονταί τινες. Εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός, καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα, καὶ τὸν προβεβλημένον. *Ibid.*, l. IV, n. 28. Opp., t. I, p. 190.

4. Ubi suprà, l. II, c. XXVIII, n. 6.

« dant de Dieu est la cause de la création, et puis il s'engen-
« dre lui-même lorsqu'il se fait chair [1]. »

Il n'est donc pas étonnant que d'autres auteurs ecclésiastiques, qui écrivirent vers le même temps, et qui étaient moins préoccupés des systèmes gnostiques, aient adopté les mots *progression* et *émanation* du Verbe, ou Verbe proféré. Ils furent engagés à le faire par le caractère et dans l'intérêt de la lutte qu'ils avaient à soutenir contre le paganisme et le sabellianisme. Quant aux païens, il fallait, d'une part, tout en leur donnant une idée suffisante du caractère de la génération du Fils de Dieu, et en écartant les vues grossières qu'ils auraient pu concevoir, ne pas leur révéler néanmoins tous les secrets de ce mystère, parce qu'il eût épouvanté une raison peu préparée à l'entendre, et se servir d'un langage un peu accommodé aux opinions qui avaient cours dans les écoles philosophiques. De là cet appel fait à leurs poëtes et à leurs philosophes, en faveur de la création de toutes choses par le *logos*. Mais d'autre part, il fallait, si on ne voulait les induire dans une erreur inévitable, leur faire entendre que ce *logos* n'était ni l'exemplaire impersonnel des choses au sens de Platon, ni la raison séminale des êtres au sens stoïcien, et pour cela ils devaient insister moins sur la génération immanente du Verbe, que sur son opération extérieure dans la création. C'est effectivement dans la création du monde que la personnalité du Verbe, comme Sagesse subsistante, se montre avec le plus d'éclat à la conscience de l'homme, et, afin que cette personnalité fût mieux comprise dans un acte qu'ils attribuaient toujours à Dieu, il était naturel que les Pères se servissent des expressions les plus propres à indiquer la distinction réelle du Verbe d'avec Dieu. De là ces locutions de *procession* du Verbe du sein de Dieu, de *progression* ou de mouvement du Verbe vers la création matérielle. Saint Athanase, cet admirable défenseur

1. Προελθὼν δὲ ὁ Λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ Λόγος σὰρξ γένηται, κ. τ. λ. *Strom.*, l. V, n. III, p. 654.

de la foi de Nicée, avait bien compris l'avantage qu'on pouvait tirer de l'emploi de ces expressions. Aussi le voyons-nous, dans ses discours contre les gentils, dire, comme l'avait fait avant lui Théophile, que « le Verbe, *procédant* de la « source excellente du Père, orne et conserve toutes choses [1]. »

Un motif analogue détermina les Pères à employer le même langage dans leurs controverses avec les modalistes. Nous avons vu que ces sectaires préféraient à tous les noms du Fils de Dieu celui de Verbe, en l'entendant dans le sens de raison impersonnelle de Dieu, ou dans le sens tout à fait humain d'une manifestation passagère de l'intelligence divine, d'une parole qui s'évanouit dans l'air et qui est privée de toute subsistance réelle. Ces négations de la personnalité du Verbe créateur amenaient nécessairement les Pères à des affirmations contradictoires, et à recourir dans l'exposé et la défense de la foi aux expressions les plus énergiques.

IV. Voici en résumé la manière dont ils exposaient la foi au Verbe créateur, sous l'influence des préoccupations que leur causaient leur lutte contre le paganisme et la controverse avec les modalistes :

« Avant toutes choses, Dieu était, et il était à lui-même son lieu, son monde et toutes choses. Seul par rapport au monde qui n'existait pas, il n'était pas seul en lui-même, car il avait en lui, avec lui, dans son sein, son Verbe ou sa Raison et sa Sagesse. Lorsque le moment fut venu où il voulut créer toutes choses, il proféra ce Verbe, cette Raison, cette Sagesse, ou encore, conformément à sa volonté, ce Verbe qui était en lui sortit de lui ; et alors, de concert avec son Verbe ainsi proféré, ainsi prononcé, mais qui demeurait toujours en lui, il forma et ordonna toutes choses. » C'est là le sens rigoureux, ce sont même les expressions de saint Justin, de Tatien, d'Athénagore, de Théophile, de saint Hip-

1. Ὁ τούτου Λόγος..... καὶ μονογενὴς Θεός, ὁ καὶ ἐκ Πατρὸς οἷα πηγῆς ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθών, τὰ πάντα διακοσμεῖ, καὶ συνέχει. *Orat. cont. Gent.*, n. 41. Il avait exposé précédemment que le *logos* ne devait pas être pris dans le sens de *raison séminale*, n. 40, et qu'il subsistait réellement, n. 41.

polyte, de Tertullien, de Novatien [1] ; en un mot de tous les anciens docteurs qui ont admis une certaine *procession* du Verbe, lors de la création, et dont on oppose le langage à l'enseignement catholique. Nous ne nions pas qu'on ne puisse abuser de ces expressions ; nous savons que des théologiens graves ont cru y voir les germes de l'arianisme ; mais la question est de savoir si c'est avec raison, et si sous ces expressions hardies les Pères cachaient des sentiments ariens. Nous ne le pensons pas, et pour justifier notre conviction, nous ne sortirons pas des passages mêmes qui font la difficulté.

CHAPITRE VIII.

Le Verbe créateur. Seconde formule. Langage de plusieurs docteurs. Suite.— Les docteurs catholiques qui ont admis, avant le concile de Nicée, une espèce de *procession* du Verbe, lors de la création, ont-ils posé les fondements de l'arianisme? — Première différence essentielle qui existe entre leur doctrine et celle d'Arius. Au sens de ces écrivains, il n'y a pas deux Verbes, mais c'est le *logos* même qui était dans le sein de Dieu qui par sa *procession* du Père a produit la création. S. Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche.—Langage particulier de Tertullien, mais conformité de sa doctrine avec celle de ses contemporains. —Novatien et saint Hippolyte s'expriment de la manière la plus claire.—Incompatibilité manifeste des sentiments de ces docteurs avec la doctrine arienne.

I. Dans l'exposé que nous avons fait de la doctrine arienne, nous avons vu qu'elle consiste essentiellement, entre autres assertions, à prétendre, premièrement, que le *logos* qui est en Dieu, n'est pas le même que le *logos* par lequel le monde a été créé et qui s'est uni à la nature humaine ; secondement, que le *logos* créateur n'existait pas personnellement avant le moment où Dieu le produisit pour créer par lui le monde ; troisièmement, que, Dieu ayant produit le *logos* créateur, par voie de création, il est étranger à sa nature, et substantiellement séparé de Dieu lui-même. Ces trois assertions tiennent

1. S. Justin., *Apol.* II, n. 6. *Dial.* n. 62. Tat., *Orat.*, n. 5. Athenag., *Leg.*, n. 10. Theoph., l. II, n. 10 et 22. S. Hipp. *c. Noet.*, n. x. Tert., *Adv. Prax.*, c. v, vi. Nov., *de Trin.*, c. xxxi.

évidemment à l'essence même de l'arianisme. Soutenir donc au contraire que le *logos* qui était en Dieu avant la création est substantiellement le même que celui qui a été proféré pour la création ; que ce *logos*, avant d'être proféré, avait une existence personnelle dans le sein de Dieu ; que depuis sa prolation extérieure il est toujours demeuré dans le sein de Dieu et inséparable de lui, c'est émettre trois propositions essentiellement catholiques, et qui contiennent la substance de notre doctrine sur la divinité du Verbe.

Or c'est ce qu'ont fait clairement, distinctement, même dans les passages incriminés, les Pères dont nous examinons ici la doctrine.

II. Premièrement donc, les écrivains ecclésiastiques qui, avant le concile de Nicée, ont admis une certaine procession du Verbe lors de la création, ont clairement enseigné que c'est le Verbe même qui était dans le sein de Dieu, qui par sa *procession* a créé le monde, ou, en d'autres termes, que le Verbe qui était en Dieu est substantiellement le même qui a été proféré par Dieu pour la création.

Comment en douter lorsque nous voyons saint Justin dire que le propre Fils de Dieu est le Verbe qui était ensemble avec le Père avant les créatures, et qu'il a été produit ou engendré, lorsque le Père a créé au commencement, et orné par lui toutes choses [1] ? Le Verbe qui était avant les créatures est donc le même que celui par lequel elles ont toutes été faites. Au sens de Tatien, c'est le Verbe qui était en Dieu, et qui soutenait avec lui toutes choses, qui sort de Dieu par l'effet de sa volonté, et qui devient ainsi le premier-né du Père [2]. Dans le langage d'Athénagore, « le Fils qui est la première production du Père, non qu'il ait été fait, car Dieu avait éternellement en lui-même son Verbe, s'est avancé

1. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκείνου… ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνών, καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. *Apol.* II, n. 6.

2. Αὐτὸς καὶ ὁ Λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε (τὰ πάντα)· θελήματι δέ, κ. τ. λ. *Orat.*, n. 5.

pour devenir l'idée et l'acte de toute la nature matérielle [1]. » Théophile appelle le *logos* tantôt ἐνδιάθετος, tantôt προφορικός ; mais il dit, aussi clairement qu'il soit possible de le faire, que c'est toujours le même Verbe. « La voix qui parlait à Adam, « dit-il, est le Verbe qui existe toujours, qui est ἐνδιάθετος « dans le cœur de Dieu. Avant que Dieu créât, il était son « conseiller ; mais lorsque Dieu voulut exécuter ce qu'il « avait arrêté, il engendra *ce même* Verbe en le proférant [2]. » Le sens général de Théophile est clair, et le mot qu'il a employé est formel. Le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος προφορικός ne sont donc pas deux Verbes différents, mais deux états successifs, ou, pour parler plus exactement, deux rapports et deux aspects du même Verbe.

III. Tertullien a un langage particulier, langage qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on lit ses ouvrages : mais sa doctrine sur l'unité et l'identité substantielle du Verbe avant et après la création est aussi incontestable que celle de ses devanciers. Ce docteur, se fondant sur divers passages des saintes Ecritures, donne au Verbe cinq noms. Il l'appelle l'*Esprit* de Dieu, la *Raison* de Dieu, la *Sagesse* de Dieu, la *Parole* de Dieu, le *Fils* de Dieu [3]. Le Verbe est l'*Esprit* de Dieu, en tant qu'il est personne subsistante ; il est la *Raison* de Dieu, en tant qu'il est le sens intérieur de Dieu, le terme conçu de son activité intelligente ; il est *Sagesse*, en tant que Dieu produit en lui toutes ses idées pour la création ; il est enfin *Parole*, en tant que Dieu le prononce extérieurement ou produit ses idées dans la création. Le titre d'*Esprit* indique sa substance ou sa personnalité ; celui de *Raison* de Dieu, son état nécessaire et essentiel dans le sein de Dieu ;

1. Πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ Πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον.... ἀλλ' ὡς τῶν ὑλικῶν.... ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών. *Leg.*, n. 10.

2. Φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστίν, ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱὸς αὐτοῦ ; οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ... λέγουσιν,... ἀλλ' ὡς ἀληθεία διηγεῖται τὸν Λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ Θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικόν, κ. τ. λ. *Ad Aut.*, l. II, n. 32.

3. Dei Spiritus, Ratio, Sophia, Sermo, Filius. V. *Apol.*, c. XXI. *Adv. Prax.*, c. V, VI, VII, XXVI.

ceux de *Sagesse* et de *Parole* lui sont accidentels et relatifs à la création [1]. Quant au nom ou à la qualité de Fils, Tertullien considère le Verbe en deux états, en tant qu'il est conçu, en tant qu'il est né. Il est fils conçu en Dieu, de toute éternité, en tant que *Raison;* il ne naît, au moins parfaitement en tant que *Parole*, qu'alors qu'il est produit au dehors, c'est-à-dire lors de la création [2].

Ce langage est bizarre; mais il n'en va que mieux au génie de Tertullien; et si le langage est bizarre, la doctrine est saine. Nous n'avons pour le moment qu'à montrer une chose: c'est que ces cinq noms désignent la même personne. Quelques passages suffiront pour nous en convaincre. Tertullien ouvre son traité de l'Oraison dominicale par ces paroles : « L'esprit de Dieu et la parole de Dieu et la raison de Dieu, la parole de la raison, et la raison de la parole et de l'esprit, Jésus-Christ Notre-Seigneur qui est l'un et l'autre [3]. » Dans son traité contre Praxéas, il dit que « l'esprit est la substance de la parole, que la parole est l'opération de l'esprit, et que ces deux choses sont un seul être. » Pour montrer, dans le même ouvrage, que le Verbe et la Sagesse sont la même Personne, il compare ce qui est dit de la Sagesse dans le livre des Proverbes, et ce qui est dit du

1. Nos sermoni atque rationi, itemque virtuti per quam omnia molitum Deum ediximus, *propriam substantiam spiritum* inscribimus. *Apolog.*, c. XXI. Sermo spiritu structus est, et ut ità dixerim, sermonis corpus est spiritus. *Adv. Prax.*, c. VIII. Spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritûs, et duo unum sunt, c. XXVI. — *Ratio* in ipso prius : et ità ab ipso omnia ; quæ ratio *sensus* ipsius est. *Ibid.*, c. V. Ipse quoque sermo, *ratione consistens*, priorem *eam* ut *substantiam suam* ostendat. *Ibid.* — Hæc vis et hæc divini sensûs *dispositio*, apud Scripturas etiam in *sophiæ* nomine ostenditur. Quid enim sapientius *ratione* Dei ?... *Ibid.*, c. VI. — Ut primùm Deus voluit ea, quæ cum sophiæ *ratione* et sermone disposuerat intrà se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam. *Ibid.*

2. Hæc est nativitas perfecta sermonis, dùm ex Deo procedit : conditus ab eo primùm ad cogitatum in nomine sophiæ.... dehinc generatus ad effectum, etc. *Ibid.*, c. VII.

3. Dei spiritus et Dei sermo, et Dei ratio, sermo rationis, et ratio sermonis et spiritûs, utrumque Jesus Christus Dominus noster. *De Orat.*, c. I.

Verbe dans l'Évangile de saint Jean, et il en conclut que celui qui a été fait Fils de Dieu par sa procession extérieure de Dieu, est lui-même la Parole, et celui encore qui est désigné sous les noms de Raison, de Sagesse et d'Esprit de Dieu [1].

IV. Quant à Novatien et à saint Hippolyte, leur sentiment sur l'identité du Verbe pensée de Dieu et créateur, est si manifeste, qu'il n'y a pas lieu au moindre doute. « Celui « qui était dans le Père, dit le premier, procéda du Père, et « celui qui était dans le Père, parce qu'il était du Père, fut « ensuite avec le Père, parce qu'il procéda de lui [2]. » « Dieu, dit le second, engendrait son conseiller, le chef et « l'ouvrier de toutes choses, le Verbe; lequel Verbe comme « il l'avait en lui-même, et qu'il était invisible au monde, il « le rendit visible, en proférant la première voix [3]. » La chose est donc incontestable au sens de tous ces docteurs. Le Verbe qui était en Dieu avant le temps, qui était la parole intérieure de Dieu, est le même qu'il a parlé, qu'il a proféré, et par lequel il a créé toutes choses. Et cela suffirait pour montrer l'incompatibilité absolue de leur opinion avec l'arianisme, et sa conformité avec l'enseignement catholique. En effet, puisque le Verbe proféré, le Verbe parole de Dieu, est le même que le Verbe raison de Dieu et sa parole intérieure, il n'y a donc pas deux Verbes, comme le pensait Arius après les Valentiniens. Le Verbe *proféré* est donc de la substance du Père, consubstantiel au Père, car certainement le Verbe *intérieur* est consubstantiel au Père et en est inséparable.

1. *Adv. Prax.*, c. VI, VII. Voyez les notes précédentes.

2. Qui in Patre fuit, processit ex Patre, et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodùm fuit quia ex Patre processit. *De Trin.*, c. XXXI.

3. Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον, ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ, ὁρατὸν ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος, κ. τ. λ. *C. Noet.*, n. X.

CHAPITRE IX.

Le Verbe créateur. Langage de plusieurs Pères. Suite. — Seconde différence qui existe entre leur doctrine et celle d'Arius. Les Pères ont enseigné d'un commun accord que le *logos* avait une existence personnelle dans le sein de Dieu, ou qu'il existait réellement, avant d'être *proféré* pour la création du monde. — S'ils eussent pensé autrement, ils auraient méconnu l'immutabilité essentielle de Dieu. — Exposition et examen de leur doctrine.

I. La seconde différence que nous avons signalée entre les sentiments des anciens Pères et le système arien n'est pas moins certaine ni moins essentielle que la précédente, et il est incontestable que ces docteurs ont enseigné, d'un commun accord, que le *logos* n'avait pas reçu son existence personnelle lors de sa *procession* extérieure, mais qu'il existait déjà personnellement dans le sein de Dieu. Nier ce fait, ce serait attribuer aux docteurs des premiers siècles une des erreurs les plus grossières que l'on puisse imaginer. Il faudrait supposer qu'ils n'ont pas connu l'immutabilité de Dieu, puisqu'ils auraient admis qu'ayant de toute éternité en lui-même sa *raison* impersonnelle, il en a fait une personne dans le temps. Ce ne serait pas seulement un changement de relation tout à fait extérieur qui se serait opéré en Dieu, ce serait un changement interne et dans sa nature; de sorte qu'à leur sens la nature divine ne serait pas de toute éternité tout ce qu'elle est; l'*être* et le *devenir* se rencontreraient dans la substance de Dieu. Cependant nous avons vu, dans le premier livre de cette Histoire, la parfaite immutabilité de la nature divine reconnue et proclamée par tous les docteurs chrétiens comme un dogme essentiel de la religion, et comme une vérité fondée sur l'éternité même de Dieu.

Mais peut-être ont-ils été assez inattentifs pour ne pas apercevoir une conséquence si nécessaire et si palpable, ou assez inconséquents pour admettre le fait sans souci aucun de ses suites, quelque périlleuses qu'elles fussent pour la perfection de la nature divine. De bonne foi, cela est-il probable? Eh bien, quoi qu'on réponde, nous allons faire voir directement que cela est faux.

II. Oui, saint Justin, qui a parlé d'une *génération* du Verbe lors de la création du monde, a admis qu'il existait comme une personne distincte avant la création, puisqu'il affirme que « le Verbe, avant que le monde fût créé, était « *présent ensemble* avec le Père, que le Père parlait avec lui, « et qu'il a été *engendré* lorsque Dieu a créé et orné par lui « toutes choses [1]. » L'on voit là clairement distingués deux états du Verbe, l'un avant la création, l'autre lors de la création même. Dans le premier état, il est la Sagesse, le principe qui existe avant toutes choses, comme le dit encore saint Justin; dans le second, il est la sagesse engendrée [2]. Mais dans le premier état, comme dans le second, il existe réellement, il est distingué du Père, puisqu'il « était en« semble avec lui, et qu'il délibérait avec lui. »

Oui, Tatien a admis que le Verbe, avant la création, était une personne réellement subsistante, car il a dit : « Dieu « était dans le principe, et le principe, c'est la puissance du « Verbe, » c'est-à-dire sa force, sa substance personnelle. Or, poursuit-il, le Seigneur de toutes choses, lui qui est le soutien de l'univers, quant à la création, qui n'était pas encore opérée, était seul; mais « le *Verbe*, qui était en lui, fai« sait subsister avec lui toutes choses. C'est ce Verbe que « nous savons être le principe du monde [3]. » Avant donc la création du monde, Dieu était dans le Verbe, et le Verbe était en Dieu; Dieu soutenait toutes choses, le Verbe les soutenait aussi; seul par rapport au monde, qui n'était pas, le Seigneur de toutes choses n'était pas absolument seul, puisqu'il était dans son Verbe et que son Verbe était en lui. Le

1. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. *Apol.* II, n. 6.

2. Ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα, πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ Πατρί, καὶ τούτῳ ὁ Πατὴρ προσομιλεῖ, κ. τ. λ. *Dial.*, n. 62.

3. Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, τὴν δὲ ἀρχὴν Λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγεννημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα (σὺν αὐτῷ γὰρ) διὰ λογικῆς δυνάμεως, αὐτὸς καὶ ὁ Λόγος ὃς ἦν ἐν αὐτῷ ὑπέστησε, κ. τ. λ. *Orat.*, n. 5.

Verbe était dès lors une Personne subsistante. On ne peut nier cette conséquence qu'en prétendant que la *force du Verbe*, dans Tatien, n'est pas *la force personnelle* du Verbe, mais la force d'où le Verbe émane, qui le produit, c'est-à-dire l'intelligence divine. Mais comment eût-il pu dire raisonnablement que Dieu était *dans* le principe, si le principe n'est autre que l'intelligence, la raison impersonnelle de Dieu; et puis, qu'alors que Dieu était seul, le *Verbe lui-même*, non la *puissance du Verbe*, mais le Verbe avec lui, faisait subsister toutes choses? Mais encore il appelle cette *force du Verbe*, le *principe*, et immédiatement après il donne ce nom au *Verbe*. Mais enfin, partout ailleurs, Tatien prend la *force du Verbe* pour la personne même du *Verbe* [1]. La distinction entre la *force du Verbe* et la *personne* du Verbe est donc inadmissible; et le Verbe, en tant que force ou puissance personnelle, existait en Dieu, d'après Tatien, avant la création de toutes choses.

Athénagore ne doit pas nous arrêter. Le Fils y est la *première production* du Père, mais il n'est pas fait; car Dieu, qui est une intelligence éternelle, avait lui-même, en lui-même, le Verbe; et ce Verbe ayant sous sa puissance toutes les choses matérielles, et ces choses étant mêlées, *il s'avança* vers elles, non pour recevoir l'existence actuelle, mais pour devenir l'*acte* et la *forme* [2], c'est-à-dire le moteur et le formateur de cette nature confuse.

Théophile est plus explicite encore; et si avant sa procession extérieure il appelle le Verbe ἐνδιάθετος, ce n'est pas qu'il lui refuse la personnalité. Nous avons déjà remarqué qu'il lui conserve ce nom après la création, c'est-à-dire alors

1. V. n. 7, où c'est la *puissance du Verbe* qui prédit l'avenir, et n. 18, où il exhorte ceux qui veulent guérir, à recourir *à la puissance du Verbe*. Cette observation ne perdrait rien de sa solidité, alors même que l'on entendrait par le λογικῆς δυνάμεως du n. 5 et du n. 7 la *puissance intellectuelle* que le Père lui communique en l'engendrant, parce qu'en un sens très-vrai le Verbe est *dans* le Père, et il est *du* Père par cette puissance intellectuelle.

2. Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεός, Νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν Λόγον, κτλ. *Leg.*, n. 10.

que le Verbe était certainement une Personne réelle. De plus, il dit que les Prophètes n'existaient pas lorsque le monde fut créé, mais que ce qui existait, c'était la Sagesse de Dieu qui est en lui, et son Verbe saint, qui lui est toujours présent [1]. Comme si ce n'était pas assez d'avoir marqué son existence, il indique ailleurs ce que faisait le Verbe en cet état. Il était le conseiller du Père, et lorsque Dieu voulut créer, il le proféra [2]. C'est ce qu'enseignent les Écritures et saint Jean en particulier, lorsqu'il dit, *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu,* montrant par là qu'au commencement Dieu était seul, et qu'en lui était le Verbe [3]. Ce Verbe, qui est toujours présent à Dieu, qui existait alors que les Prophètes n'existaient pas, c'est-à-dire avant la naissance du monde, ce Verbe, qui dès lors était le conseiller de Dieu, et qui était chez Dieu, n'est-il pas évidemment distingué de Dieu auquel il est présent, dans lequel il est, dont il est le conseiller, et par conséquent une Personne réelle?

Saint Hippolyte s'explique d'une manière analogue, quoiqu'avec plus de suite que Théophile. « Avant la création, Dieu était seul. Rien ne lui est contemporain. Rien n'existait hors de lui, mais lui-même existant seul, il était *pluralité*. Car il n'était ni sans Verbe, ni sans Sagesse, ni sans puissance, ni sans volonté. Toutes choses étant en lui, lui-même était tout. Quand il voulut et de la manière qu'il le voulut, il fit paraître, dans le temps qu'il avait défini, son Verbe, par lequel il a fait toutes choses : lui qui, quand il veut, il fait, quand il pense il accomplit son dessein, quand il parle il le montre, quand il *forme* son ouvrage, il met au jour sa Sagesse. Il a donc fait comme il a voulu parce qu'il était Dieu. Et il engendrait comme le chef, comme l'ouvrier, comme le conseiller de la création de toutes choses, le

1. Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο · ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. L. II, n. 10.

2. L. II, n. 22. V. le chapitre précédent.

3. Δεικνὺς ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ Θεός, καὶ ἐν αὐτῷ ὁ Λόγος. *Ibid.*

Verbe; et parce que le Verbe qu'il avait en lui-même était invisible au monde créé, il le rendait visible, en faisant entendre pour la première fois sa voix; et engendrant ainsi la lumière de la lumière, il produisit à la créature son Seigneur, celui qui est son intelligence propre. » Ainsi « celui qui n'était visible qu'à lui seul et invisible au monde, il le rendit visible, afin que le monde, le voyant après qu'il s'est manifesté, pût être sauvé. Par là Dieu eut un assesseur distingué de lui [1]. »

C'est en ces termes que saint Hippolyte s'exprime, et à mesure qu'il développe sa pensée, elle s'éclaircit. D'abord, on n'aperçoit que confusément la distinction du Père d'avec le Verbe et la Sagesse. Dieu ne semble pluralité qu'en ce sens qu'il a plusieurs attributs; mais les attributs indiqués par le saint évêque ne sont que les formes absolues des notions selon lesquelles le Verbe et la Sagesse subsistent. On n'aperçoit pas non plus d'abord distinctement l'existence personnelle du Verbe, mais la lumière se fait bientôt. « Quand Dieu a voulu, dit-il, et comme il a voulu, il a montré son Verbe. » La création par le Verbe ne serait donc que sa manifestation au dehors, ce que nous appelons aujourd'hui son opération extérieure? Sans doute. Car, « comme « lorsque Dieu veut il fait, lorsqu'il parle, il montre son « dessein accompli, il met au jour sa Sagesse. » Et afin qu'on ne doute pas que le Verbe existait déjà comme une Personne réelle, il ajoute : « Ce Verbe qui était en lui était invisible au monde. » Le Verbe était donc en Dieu; Dieu le voyait, il le voyait distinct de lui, quoiqu'il fût sa propre pensée. Il était donc dès lors une Personne réelle; et cette

1. Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτῖσαι... αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν· οὔτε γαρ ἄλογος, οὔτε ἄσοφος, οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀβούλευτος ἦν.... Ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν Λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αὐτῷ δι' οὗ τα πάντα ἐποίησεν... ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ, ὁρατὸν ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν, προῆκεν τῇ κτίσει Κύριον, τὸν ἴδιον νοῦν, αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα, ὁρατὸν ποιεῖ..... Καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος. *C. Noet.*, n. x, xi.

production, cette génération que lui attribue saint Hippolyte, n'est que sa manifestation extérieure. Saint Hippolyte le dit par trois fois, et il n'y a pas à s'y méprendre. Ainsi manifesté à la création par son opération extérieure, il acquiert comme une existence visible ; visiblement associé à l'opération extérieure du Père, le Verbe devient ainsi visiblement son assesseur. C'est par là aussi, comme le dit plus bas saint Hippolyte, que « lui qui est l'intelligence ou la « pensée du Père, en se manifestant au monde, s'est montré « le Fils de Dieu [1] ; » et le saint docteur se sert constamment de ce principe pour établir que, le Verbe et non le Père s'étant manifesté au commencement du monde, c'est le Verbe et non le Père qui s'est manifesté dans l'incarnation [2].

Tertullien, en combattant les mêmes erreurs que saint Hippolyte, suit la même marche, et il ne s'exprime pas avec moins de précision. « Avant toutes choses, dit-il, Dieu était seul, il était à lui-même son monde, son lieu et toutes choses. Il était seul, sous un rapport, parce que rien n'existait hors de lui ; mais, sous un autre rapport, il n'était pas seul, car il avait avec lui celle qu'il avait en lui, sa Raison, qui est son sens [3]. » Ainsi Dieu n'était pas proprement solitaire, parce que sa Raison, subsistante en lui, existait avec lui, ou comme une Personne distincte de lui. Pour le prouver, Tertullien, après avoir distingué les deux sens du mot *logos*, l'un selon lequel le Verbe est raison, l'autre selon lequel il est parole ; le premier selon lequel il est toujours, le second selon lequel il n'est pas toujours [4] ; met de côté cette dis-

1. Οὗτος δὲ Νοῦς ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο παῖς Θεοῦ. *Ibid.*

2. V. n. XII, XIII, XIV, XV, XVI.

3. Antè omnia enim Deus erat, solus, ipse sibi et mundus, et locus et omnia. Solus autem, quia nihil exstrinsecus præter illum. Cæterùm ne tunc quidem solus : habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet... quæ ratio sensus ipsius est. *Adv. Prax.*, c. V.

4. Quia non sermonalis à principio, sed rationalis Deus, etiam antè principium et quia ipse quoque sermo, ratione consistens, priorem eam ut substantiam suam ostendat : tamen et sic nihil interest. Nàm et si Deus nondùm sermonem suum miserat : proindè eum cum ipsâ et in ipsâ ratione intrà semetipsum habebat, etc. *Ibid.*

tinction, et, en appelant à ce qui se passe en nous comme étant faits à l'image et à la ressemblance de Dieu, il raisonne de la manière suivante : « Considère donc, ô homme, lorsque « tu t'entretiens en silence avec toi-même, que ce qui se « passe en toi, c'est par ta raison que tu le fais, mais qu'elle « se présente à toi toujours accompagnée de la parole, à « chaque mouvement de ta pensée, à chaque impulsion de « ton sens intérieur. Tout ce que tu penses est parole ; tout « ce que tu sens est raison ; mais ce que tu sens, il faut que « tu te le parles à toi-même et dans ton esprit, et tandis « que tu parles, ta parole se présente à toi comme un inter- « locuteur distinct de toi, interlocuteur dans lequel est ta « raison. Ainsi en toi la parole est comme un second toi- « même ; cette parole par laquelle tu parles en pensant, et « tu penses en parlant, c'est un autre toi [1]. » « Or, » poursuit l'illustre Africain après cette admirable analyse des opérations les plus délicates de notre intelligence, « combien plus « parfaitement est-il vrai de dire de Dieu, dont tu es l'image « et la ressemblance, que, même dans son silence (c'est-à-dire « dans son état éternel), il a en lui-même sa raison, et dans « sa raison sa parole [2]. » « Ce n'est donc pas témérairement, « conclut-il, que j'ai avancé que Dieu avant la création de « l'univers n'était pas seul, parce qu'il avait en lui-même sa « raison, et dans sa raison sa parole, qu'il produisait comme « un second à lui-même en l'agitant en lui [3]. »

Le sentiment de Tertullien ne saurait être douteux. Son

1. Vide cùm tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intrà te, occurrente eâ tibi cum sermone ad omnem cogitatûs tui motum, ad omnem sensûs tui pulsum. Quodcunque cogitaveris, sermo est : quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est : et dùm loqueris, conlocutorem pateris sermonem... Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo, ipse sermo alius est. *Adv. Prax.*, c. v.

2. Quantò ergò pleniùs hoc agitur in Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, quod habeat in se etiam tacendo rationem, et in ratione sermonem ? *Ibid.*

3. Possum itaque non temerè præstruxisse, et tunc Deum, ante universitatis constitutionem, solum non fuisse, habentem in semetipso proindè Rationem, et in Ratione Sermonem quem secundùm à se faceret agitando intrà se. *Ibid.*

but est clairement indiqué. Il veut prouver que Dieu, dans son état éternel, seul, à l'égard des créatures qu'il contenait dans sa puissance, n'était pas seul en lui-même, et cela, parce qu'il avait toujours en lui sa Raison, qui était, non-seulement en lui, mais avec lui ; en d'autres termes, que cette raison était une Personne subsistante et distincte de lui. Il remarque d'abord que cette raison est le *sens de Dieu*, ou l'acte interne par lequel Dieu se pense et se réfléchit lui-même, ce qui indique déjà la Personnalité. Puis, pour prouver cette personnalité d'une manière incontestable, il prend son point d'appui dans la conscience de l'homme. Il examine ce qui se passe en nous : même dans le silence, il ne voit jamais la raison sans parole, jamais la parole sans raison ; et cette parole sous laquelle est la raison est un interlocuteur distinct de celui qui parle, c'est comme un second lui-même, un autre que lui ; et tout cela s'opère en Dieu plus parfaitement, plus pleinement qu'en l'homme ; tout cela a lieu dans son silence, c'est-à-dire dans son état éternel ; et cette raison dans laquelle subsiste la parole est un second en Dieu, une seconde Personne, comme il va le dire tout à l'heure.

Car Tertullien poursuit, et il emprunte de nouvelles preuves de son assertion au passage tant de fois répété du livre des Proverbes sur la Sagesse créatrice. Il prouve d'abord l'existence personnelle de cette Sagesse avant la création, alors que Dieu la produisait, l'engendrait dans *son sens*, dans sa raison, secrètement, comme parle Tertullien, ou *ad intrà*, intérieurement, comme nous parlons aujourd'hui [1]. Il montre ensuite cette existence personnelle dans la création même, alors que, selon les Proverbes, la Sagesse assistait Dieu et coopérait avec lui [2]. Car, poursuit-il, « lorsque Dieu voulut produire au dehors dans leurs substances et dans leurs espèces ce qu'il avait disposé en lui, avec la

1. *Ante omnes colles generavit me*, in sensu suo scilicet condens et generans, *Adv. Prax.*, c. VI.

2. Dehinc assistentem ipsâ separatione cognosce. *Cum pararet*, inquit, *cœlum*, aderam illi simul. *Ibid.*

raison et la parole de sa Sagesse, c'est-à-dire avec son Verbe dans son état immanent, il proféra sa Parole. Mais cette Parole avait avec elle-même, comme lui étant indivisiblement unies, la Raison et la Sagesse, et cela, afin que par cette parole elle-même tout fût fait au dehors, comme par elle tout avait été pensé, disposé et fait dans le sens de Dieu [1]. » Cette parole existait donc, en tant que raison et sagesse, avant d'être proférée, et elle n'était pas moins une Personne réelle quand elle pensait tout avec Dieu, quand elle disposait tout avec Dieu, que quand elle faisait toutes choses au dehors. Alors seulement elle revêtait quelque chose d'extérieur, elle contractait un nouveau rapport, « elle recevait un ornement, une forme, le son et la voix, » mais elle n'était pas créée ; en tant que *parole*, elle recevait une naissance parfaite, mais avant cela elle était née ; « produite dans la pensée de Dieu comme une Personne, à titre de Sagesse, ensuite elle fut engendrée au dehors et associée à son action créatrice [2]. » Elle était même déjà Fils, mais un Fils qui ne s'était pas encore manifesté [3].

Ce n'est pas tout : l'existence personnelle du *logos* avant la création, et même de toute éternité, ressort encore plus clairement de l'ensemble des raisonnements et du langage de Tertullien dans son traité contre Praxéas. Tout le monde convient qu'il admet l'éternité du *Verbe* en tant que *Raison* ou qu'*Esprit* de Dieu. Or constamment Tertullien attribue la subsistance, la personnalité dans le Verbe, à l'*Esprit*, à la *Raison* [4]. La Sagesse, la Parole sont son état accidentel, et

1. Ipsum primùm protulit sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata, atque disposita, imò et facta jàm, quantùm in Dei sensu. *Adv. Prax.*, ib.

2. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cùm dicit Deus : *Fiat lux*. Hæc est nativitas perfecta Sermonis, etc. *Ibid.*, c. VII.

3. Primùm quidem, nondùm Filio apparente, et dixit Deus : *Fiat lux, et facta est*. *Ibid.*, c. XII.

4. *Apolog.*, c. XXI. *Adv. Prax.*, c. V, VIII, XXVI suprà. Voyez encore la note suivante.

relatif au monde. Le Verbe existait donc comme une personne réelle dans son état primitif et immanent. Dans cet état, il était distingué de Dieu, en tant que *raison*, comme étant le *sens* de Dieu, en tant qu'*Esprit*, comme étant *Esprit* d'*Esprit;* car, dit encore Tertullien, « l'*Esprit* de Dieu est Dieu, et la Parole de Dieu est Dieu, parce qu'il est de Dieu, et non pas Dieu lui-même, » et encore : « L'Esprit de Dieu n'est pas le Père, quoique le Père soit Esprit, parce qu'il en est de l'Esprit de Dieu, comme de la Parole qui est Dieu et Parole de Dieu [1]. »

Novatien, dans son style embarrassé et incorrect, n'exprime pas une pensée différente de celle des autres docteurs des premiers siècles. Après avoir dit, contre les modalistes, que, « quand Dieu l'a voulu, la parole son Fils est née de lui, « cette parole qui ne consiste pas en un vain son produit « par un air battu, ou en une voix sortie des entrailles, « mais qui se révèle dans la substance d'une vertu proférée « de Dieu, » il ajoute : « Celui-ci donc, quand le Père l'a « voulu, a procédé du Père, et celui qui était dans le « Père, a procédé du Père; et celui qui était dans le « Père, parce qu'il était *du* Père, ensuite a été avec le Père, « parce qu'il a procédé du Père, je veux dire cette substance « divine dont le nom est le Verbe, par *lequel tout a été fait* « *et sans lequel rien n'a été fait* [2]. » Avant donc cette procession, en quelque sens qu'on l'entende, le Verbe était, il était non-seulement dans le Père, mais il était né du Père, il était par conséquent une Personne distincte de lui.

1. Ideò spiritus Dei Deus, et Sermo Dei Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Quòd si Deus Dei tanquàm substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenùs Deus, quia ex ipsius Dei substantiâ, quâ et substantiva res est, et ut portio aliqua totius. Multò magis virtus Altissimi, non erit ipse Altissimus, quia nec substantiva res est quod est spiritus, etc. *Adv. Prax.*, c. XXVI. Aut numquid Spiritus erit? Sed Spiritus Patrem ipsum vis haberi, quia Deus Spiritus, quasi non et Dei Spiritus : sicut et Sermo Deus et Dei Sermo. *Ibid.*, c. XXVII.

2. Ex quo quandò ipse voluit, Sermo Filius natus est, qui non in sono percussi aeris.... sed in substantiâ prolatæ à Deo virtutis agnoscitur.... — Hic ergò, quandò Pater voluit processit ex Patre... et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodùm fuit, quia ex Patre processit, substantia scilicet illa divina, cujus nomen est Verbum... *De Trin.*, c. XXXI.

CHAPITRE XI.

Le Verbe créateur. Langage de plusieurs Pères. Suite. — Troisième différence qui existe entre leur sentiment et la doctrine d'Arius. Le Verbe divin, même après sa *prolation* extérieure, est toujours demeuré dans le sein de Dieu et inséparable de lui. — Belle profession de foi de Tertullien sur ce point. — Conclusion. Opposition manifeste de la doctrine de ces Pères avec les systèmes ariens ou gnostiques. La procession du Verbe n'est ni une création, ni une émanation de Dieu.

I. Nous nous sommes longuement étendu sur la seconde différence qui existe entre le système arien et la doctrine des Pères qui ont admis à l'origine des choses une certaine procession du Verbe ; et ce n'est pas sans raison, car c'est le point de vue qui présente le plus de difficulté. Nous osons même espérer que ce n'aura pas été sans intérêt pour les lecteurs qui aiment à connaître le langage des anciens et à démêler la pensée catholique sous les formes diverses dont elle a été revêtue dans le cours des siècles. L'examen de la troisième différence que nous avons signalée nous arrêtera moins, parce que le doute n'est pas possible sur la question de savoir si le Verbe divin, même après sa *prolation* extérieure, est demeuré dans le sein du Père et inséparable de lui.

C'est là ce que Tatien voulait exprimer lorsqu'il disait que le Verbe divin avait été « produit non par division, ni « par section, parce que ce qui est coupé est séparé de « son principe [1] ; » et qu'à l'exemple de son maître, pour rendre cette vérité sensible, il comparait la génération ou la prolation extérieure du Verbe, soit à la communication qui se fait de la lumière d'un flambeau à un autre flambeau sans qu'elle en soit diminuée, soit à la parole dont celui qui parle ne se prive pas en la prononçant.

Saint Hippolyte adopte la même comparaison de la lumière ; mais, craignant sans doute qu'on ne la prenne trop

1. Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν. Τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, κ. τ. λ. *Orat.*, n. 5. Cf. Just., *Dial.*, n. 128.

à la rigueur, et qu'ainsi on ne sépare l'existence du Père de celle du Fils, il en ajoute deux autres, la dérivation de l'eau de sa source, l'émanation des rayons lumineux du soleil, comparaisons qui semblent impliquer l'identité, et c'est ainsi qu'il a droit de dire : « Quand je dis un autre, « je ne veux pas dire que le Père et le Fils soient deux « dieux. Il n'y a qu'une force, une substance qui vient du « tout[1]. »

C'est aussi pour cela que nous avons vu Théophile affirmer si clairement que le *Verbe proféré* est toujours dans le sein de Dieu, et que nous voyons Novatien, plus expressément peut-être, après avoir parlé de la procession du Verbe, ajouter immédiatement : « Celui-ci donc, étant engen« dré par le Père, est toujours dans le Père[2]. »

II. Mais il était réservé à Tertullien, qui, par le caractère de son génie, avait exagéré la *prolation* du Verbe, comme toutes les opinions qu'il embrasse, de mettre dans tout son jour l'inséparabilité absolue du Verbe divin avec le Père, et de montrer ainsi combien la vérité catholique diffère de l'erreur de Valentin, même aux yeux des docteurs qui se servaient des mêmes termes que lui. « Valentin, dit-il, « distingue plusieurs émanations, et il sépare chacune de « son auteur ou de son principe ; il les place même si loin « de lui, que l'un des Éons ne connaît pas le Père, qu'il dé« sire de le connaître, et que, ne le pouvant pas, par l'effet « de ce désir, il se détruit en quelque sorte lui-même. Mais « chez nous, le Fils seul connaît le Père, et il en révèle le « sein, c'est-à-dire ce qu'il a de plus secret et de plus pro« fond, et il a tout entendu et tout vu chez le Père. » De plus, « il ne fait pas sa volonté, mais celle du Père qu'il « connaissait de près, et même depuis le commencement. « *Car qui sait ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit qui est en*

1. Ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο Θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτός, ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς, ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου. Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, κ. τ. λ. *C. Noet.*, n. XI.

2. Hic ergò cùm sit genitus à Patre, semper est in Patre. *De Trin.*, c. XXXI.

« *lui?* Or le Verbe est subsistant par l'Esprit, et l'Esprit est « comme le corps et la substance du Verbe. La Parole donc « est toujours dans le Père, comme elle le dit elle-même : « *Moi je suis dans le Père;* et elle est toujours chez le Père, « selon qu'il est écrit, *et la parole était chez Dieu*, et jamais « elle n'est séparée du Père, ou étrangère au Père, puis- « qu'elle a dit, *moi et mon Père nous sommes un*. Voilà la « procession de la vérité, la gardienne inviolable de l'unité « divine, selon laquelle nous disons que le Fils a été proféré « par le Père, mais n'en a pas été séparé [1]. »

III. Tout est à remarquer dans ces paroles de Tertullien, et l'on ne saurait désirer rien de plus précis. A ses yeux, comme à ceux de tous les autres docteurs, la foi catholique ne permet pas de faire sortir réellement le Fils du sein de son Père et de l'en séparer; et c'est ce qui distingue essentiellement son opinion du valentinianisme. C'est aussi ce qui la distingue de l'arianisme.

Mais cette différence n'est pas la seule; et, reprenant ici celles que nous venons d'établir dans les trois derniers chapitres, nous en tirons cette conclusion importante. Dans la pensée des Pères, dont nous avons examiné les passages, la *sortie*, la *progression*, ou si l'on veut, la *prolation*, la *génération* du Verbe n'est ni une création proprement dite dans le sens arien, ni une émanation dans le sens des gnostiques. Elle n'est pas une création de la Personne du Verbe, puisque, d'après tous ces docteurs, la Personne du Verbe n'est autre, dans sa substance, que la *raison* qui était en Dieu éternellement, puisque encore cette Personne a bien pu subir une modification extérieure, ou pour parler exactement,

1. Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore : et ità longè ab eo ponit, ut Æon Patrem nesciat. Denique desiderat nosse, nec potest, imò et penè devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam. Apud nos autem, solus Filius Patrem novit..... Sermo ergò et in Patre semper; sicut dicit : *Ego in Patre*. Et apud Deum semper sicut scriptum est: *Et Sermo erat apud Deum*. Et nunquàm separatus à Patre, aut alius à Patre : quia *ego et Pater unum sumus*. Hæc erit probola veritatis, custos unitatis, quâ prolatum dicimus Filium à Patre, sed non separatum. *Adv. Prax.*, c. VIII.

contracter un nouveau rapport externe lors de la création, et ainsi recevoir une dénomination nouvelle, mais qu'avant la création elle existait réellement en Dieu et elle était distinguée de lui; puisqu'enfin, tandis que le propre de l'acte de la création est de produire une substance qui subsiste *hors* de Dieu, le Verbe, après sa procession, sa génération extérieure, ne subsiste pas séparément de Dieu, mais qu'il subsiste comme avant, dans le sein du Père.

Elle n'est pas une émanation, au sens gnostique, parce que l'émanation divise la personne qui en est le principe, en sépare la personne qui émane, amoindrit l'une et l'autre, introduit une dégénération dans la volonté et dans la connaissance; dégénération, amoindrissement, séparation que nous avons vus repoussés par ces Pères comme des hérésies.

Ainsi, loin de s'accorder avec le sentiment des docteurs qui ont admis une certaine procession du Verbe lors de la création, ou d'en dériver, le gnosticisme et l'arianisme n'ont rien de commun avec lui que quelques mots, et ils trouvent jusque dans les passages des anciens qui semblent s'en rapprocher une condamnation éclatante.

CHAPITRE XII.

Le Verbe créateur. Langage de plusieurs Pères. Suite. — Examen spécial du nom de *génération* donné à la Procession du Verbe au commencement des temps. Cette génération est manifestement métaphorique. — Deux interprétations probables de ce langage des Pères. — Fondement théologique et scripturaire de ce langage. — Étranges paroles de Tertullien dans son Traité contre Hermogène. Quelque sens qu'on leur donne, elles ne sauraient tirer à conséquence.

I. Après ce que nous venons d'établir, la question relative au nom de *génération*, que plusieurs anciens docteurs ont donné à la Procession du Verbe au commencement des temps, perd singulièrement de son importance, et n'est plus difficile à résoudre. Car, une fois qu'il est constant qu'au sens des auteurs qui se sont servis de cette expression, le

Verbe divin était une Personne réellement existante avant cette génération, et que par cette génération elle n'a subi aucune modification dans son état interne et essentiel, cette *génération* n'est pas une génération véritable, mais une génération improprement dite et métaphorique.

Si l'on en doutait encore, qu'on veuille bien considérer avec nous quelques-unes des expressions des anciens docteurs. D'après Tatien, cette génération est une fonction, « une administration dont le Verbe s'est librement chargé [1]. » D'après Athénagore, c'est un mouvement personnel, une action spontanée par laquelle « il est sorti du Père pour devenir « l'idée et la forme de toutes les choses matérielles. » D'après saint Hippolyte, « c'est une manifestation visible du Verbe, qui jusque-là n'était visible qu'à son Père. » Enfin, d'après Tertullien, le Verbe prend alors : il ne reçoit pas, il prend ; mais quoi ? Un être substantiel ? Non, mais une *forme*, *son ornement*, *le son*, *la voix articulée*. C'est là *la parfaite naissance* non *du Verbe*, en tant que raison, en tant que sagesse, mais *en tant que parole* [2]. En vérité, est-il rien qui exprime moins une génération véritable, qu'un tel langage ? Et ne faudrait-il pas, pour leur attribuer ce sens, supposer que les docteurs chrétiens écrivaient au hasard et ne s'entendaient pas eux-mêmes ?

II. Nul doute donc sur le caractère métaphorique qu'ils ont attaché à cette génération, à cette naissance. Il ne s'agit plus que d'interpréter cette métaphore. Nous connaissons sur ce sujet deux hypothèses, soutenues l'une et l'autre par des savants et des théologiens versés dans la connaissance de l'antiquité ecclésiastique.

Dans la première de ces hypothèses, on suppose que les docteurs qui ont admis la Procession ou la génération temporelle du Verbe, ont pensé que Dieu aurait produit, avant toutes choses, *une forme* créée, à laquelle le Verbe divin se

1. Οἰκονομίας τὴν αἵρησιν προσλαβών, κ. τ. λ. *Orat.*, n. 5.
2. V. suprà.

serait momentanément uni, et sous laquelle il se serait manifesté. Cette hypothèse a ses avantages. Elle semble s'accorder merveilleusement avec la théorie adoptée par les anciens Pères sur les théophanies. Elle fait disparaître les difficultés que nous avons examinées dans le livre sixième, et qui naissent de ces expressions si communes dans l'antiquité, que, dans la création, le Père a commandé à son Fils, le Fils a été le ministre du Père. Elle semble aussi, par rapport au sujet que nous traitons actuellement, mieux s'accommoder à quelques paroles de plusieurs docteurs, et leur donner un sens moins éloigné de nos usages. Ainsi le Verbe divin, qui ne saurait être dit créé en lui-même, peut être dit créé et extérieurement engendré à cause de cette forme visible à laquelle il s'est uni; il devient plus clairement, par cette forme créée, un assesseur distinct de Dieu le Père. On comprend mieux aussi la distinction que Tertullien met entre les deux états de la Sagesse créatrice : l'un où Dieu l'engendre en lui-même, où elle est avec Dieu; l'autre où elle s'en sépare en quelque sorte, où elle n'est pas seulement en lui disposant avec lui toutes choses, mais où elle est distinguée de lui par un caractère extérieur, *Aderam illi*.

Dans la seconde hypothèse, le sens littéral n'a pas de place. Tout est métaphore; mais cette métaphore n'est ni sans raison ni sans grandeur. Le Verbe créateur est tout à la fois une Personne réelle et subsistante, et l'exemplaire éternel de la création, dont il contient en lui-même l'idée, les raisons, les types, ou le plan vivant et parfait. Par son opération extérieure, d'un côté il produit tout ce qui est, et spécialement l'ordre du monde; de l'autre, en produisant cet ordre, il s'imprime dans la création elle-même, et ainsi son opération le rend visible, le manifeste. Lui qui est la raison et la sagesse divine, tant que Dieu existe seul, ou même qu'a été créée seulement la matière obscure et désordonnée, il subsiste caché en Dieu; mais quand Dieu veut produire au dehors l'ordre des choses qui était éternellement en lui, lorsque le *fiat lux* est prononcé, il sort, sans l'aban-

donner, du sein, du secret de Dieu; il s'avance vers la création, il réalise les idées qui étaient en lui, il se rend visible, et nous apparaît comme distinct de celui dont il procède. Mais, parce que, s'il sort du sein de Dieu, s'il s'avance vers la création, ce n'est que par la volonté de son Père, parce qu'aussi c'est le Père qui a mis en lui ces idées, qui a construit en lui ce plan qu'il va réaliser, le Père l'envoie, l'émet, le rend visible, le produit au dehors, l'engendre en quelque manière, en produisant par lui et avec lui la création tout entière. De là donc les diverses expressions que nous avons remarquées chez les anciens. Telle est la seconde interprétation de leur langage. Elle nous paraît la mieux fondée, parce qu'elle est la plus conforme au langage philosophique et au génie de l'antiquité. Nous ne doutons pas du moins que plusieurs des Pères que nous avons cités ne doivent être entendus en ce sens. Il peut se faire cependant qu'un ou deux aient eu une autre pensée, ou même que, sans avoir d'idée distincte à cet égard, ils se soient contentés de s'appuyer sur les paroles de l'Écriture, ou d'y faire allusion, parce que cela suffisait pour le but qu'ils se proposaient.

III. Mais ces deux hypothèses ne renferment pas la raison précise pour laquelle les anciens ont employé les mots *génération* et *naissance*. Comment se fait-il qu'ils les aient adoptés? Sur quel fondement? Pour quel motif? Quand on examine les choses de près, on reconnaît que ce n'est pas arbitrairement qu'ils se sont servis de ces expressions, et qu'ils y ont été amenés par l'enchaînement des vérités catholiques, par le langage même des livres saints, et par la nature des controverses qu'ils avaient à soutenir.

Ils croyaient, comme nous, que la seconde Personne de l'auguste Trinité est en même temps le Verbe et le Fils de Dieu. Cela étant, il s'ensuit que c'est en l'engendrant en lui-même que Dieu lui communique la puissance créatrice. C'est aussi en l'engendrant qu'il lui communique et ses décrets relatifs à tous les êtres qui doivent être créés, et l'opération créatrice elle-même. Sous ce rapport, on peut dire, d'après

saint Augustin, que Dieu de toute éternité engendre le monde dans son Verbe; et, par une raison analogue, on est amené à dire, alors qu'on considère le monde réalisé comme l'expression extérieure du Verbe, que Dieu engendre son Verbe d'une manière extérieure. Cela n'est pas vrai sous tous les rapports; qui l'ignore? Cela n'est pas vrai du Verbe en tant qu'il est l'image de l'essence de Dieu, en tant même qu'il représente tous les êtres possibles, mais seulement en tant qu'il est l'exemplaire vivant et qu'il contient en lui-même les *raisons* des êtres créés. Mais il y a un rapport sous lequel cette expression se vérifie; et si cela ne la justifie pas entièrement, et ne nous autorise pas à l'admettre, n'en serait-ce pas assez pour l'excuser, pour comprendre du moins qu'elle a pu, en d'autres temps, être *innocemment* employée? Le Fils de Dieu donc, qui était caché de toute éternité dans le sein de son Père, alors qu'il créa toutes choses conformément aux idées que le Père avait mises en lui, se montra tel qu'il est; il apparut extérieurement comme Fils de Dieu, au sens de saint Hippolyte. Dans ce sein du Père, il subsistait réellement comme né de lui et distinct de lui; mais, cette génération n'existant pas encore pour nous, il était à notre égard plutôt conçu qu'engendré, et la dénomination extérieure de Fils ne lui convenait pas d'une manière parfaite, au sens de Tertullien. Enfin, comme c'est en l'engendrant que le Père produit en lui les types des créatures, il existe *sous ce rapport*, et *en fait*, une liaison entre la génération du Verbe et la production des êtres créés [1]. Cette liaison, que les théologiens reconnaissent, est probablement la raison pour laquelle les anciens docteurs ont appliqué le nom de *génération* à la *production extérieure du Verbe*.

D'ailleurs, sans entrer si avant dans les profondeurs de la théologie, qu'ils étaient bien loin de négliger, ces Pères n'avaient-ils pas pu être amenés à parler ainsi, en remarquant

1. C'est par cette considération qu'on doit expliquer ces paroles de Tatien : « Le Verbe engendré au commencement, engendre à son tour le monde. » Ὁ Λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθείς, ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, κ. τ. λ. *Orat*, n. 5.

que saint Paul a appelé le Christ le *premier-né de la création*, et cela, par ce motif qu'*en lui et par lui toutes choses ont été créées;* ce qui semble supposer que la création peut, sous ce rapport, être appelée une sorte de génération du Verbe. Aussi n'est-il pas étonnant qu'écrivant contre les sectaires qui niaient la personnalité du Verbe, et qui pour se défendre consentaient bien à admettre que le Verbe était au commencement, mais non qu'il était le Fils de Dieu, ces docteurs aient admis, avec la génération intérieure et immanente du Fils de Dieu avant la création, une sorte de génération extérieure, afin qu'en aucun sens on ne pût lui refuser cette qualité de Fils, qui assurait son existence personnelle et sa distinction d'avec le Père [1].

IV. Plusieurs théologiens, et la plupart des historiens de la philosophie, ont pensé que c'est par l'exagération de cette opinion que Tertullien a été conduit à dire, dans son traité contre Hermogène, ces étranges paroles : « Dieu est Père, « Dieu est juge ; cependant il n'est pas toujours Père et toujours juge, parce qu'il est toujours Dieu ; car il n'a pu être « père avant d'avoir un fils, ni juge avant qu'un péché ait été « commis. Or il a été un temps où il n'y avait ni délit qui « rendît le Seigneur juge, ni enfant qui le rendît père [2]. » Mais de bonne foi, n'est-ce pas une chose invraisemblable que Tertullien ait mis sur la même ligne le Fils de Dieu et le péché ? Lui qui, dans cet ouvrage même, enseigne la génération de la Sagesse au commencement des temps, mais qui enseigne aussi que toutes choses ont été disposées en elle avant la création, et que toutes choses ont été faites par elle [3] ? Lui qui dit encore que la Sagesse n'est pas la sujette de

1. Quæcunque ergò substantia sermonis fuit, illam dico Personam, et nomen Filii vindico. Tert., *Adv. Prax.*, c. VII.

2. Quia et Pater Deus est, et Judex Deus est ; non tamen ideò Pater et Judex semper, quia Deus semper. Nàm nec Pater potuit esse antè filium, nec Judex antè delictum. Fuit autem tempus cùm et delictum et filius non fuit, quod Judicem et qui Patrem Dominum faceret, c. III.

3. Si enim per Sophiam Dei omnia facta sunt, et cœlum ergò et terram Deus faciens *in principio*, id est initio, in Sophià suà fecit, c. XX, XLV.

Dieu, ni dans un *autre état* que Dieu, et qui appelle l'éternité l'*état* essentiel de Dieu [1] ? Lui enfin qui, dans le même sens, enseigne d'un côté que le Fils de Dieu est Dieu et une seule chose avec lui, et de l'autre que « le nom de Dieu est le nom de la substance, le nom propre de la Divinité ; et qu'à cause de cela, Dieu a toujours été Dieu, quoiqu'il n'ait pas toujours été Seigneur [2] ? » Ce qui implique évidemment que, si le Fils est véritablement Dieu, il l'a été toujours. Il serait donc plus raisonnable de penser, avec quelques auteurs, que, dans le passage objecté, Tertullien parlait des enfants de Dieu, en général, et dans le même sens que saint Irénée, lorsqu'il disait : « Nous sommes tous enfants de Dieu, parce « qu'il nous a tous créés. » Que si l'on ne veut pas admettre cette explication, ne pourrait-on pas supposer que Tertullien, qui prenait ses preuves partout où il les trouvait, qui si souvent dans le cours de sa polémique emprunte à ses adversaires leurs propres opinions pour les battre, et cela sans en avertir, a argumenté, en cet endroit, selon les principes d'Hermogène, qui n'admettait pas l'éternité du Fils de Dieu ? C'était du moins le sentiment de Bossuet [3]. Et si ces diverses explications ne peuvent satisfaire, il faudra penser que Tertullien ne veut parler que de la *dénomination extérieure et parfaite de Fils* qu'il ne donne au Verbe, ainsi que nous l'avons vu, que depuis la création ; ce qui n'est pas contraire au dogme catholique de l'éternité du Verbe, mais n'en est pas moins d'une dureté et d'une hardiesse de langage inexcusables.

Du reste, cette forme de langage n'a été adoptée par

1. Non sibi subditam, non *statu* diversam, c. XVIII. Quis enim alius Dei census quàm æternitas ? Quis alius æternitatis status, quàm semper fuisse et futurum esse ?... c. IV. Voy. le ch. IX du livre Ier de cet ouvrage.

2. Ita et hoc nomine materiam Deo præponit Hermogenes præponendo eam Filio. *Filius enim sermo*, *et Deus sermo*, et *Ego et Pater unum sumus*, c. XVIII. Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum verò non semper : diversa enim utriusque conditio. Deus substantiæ ipsius nomen, id est divinitatis ; Dominus verò non substantiæ sed potestatis, c. III.

3. VIe Avertissement aux Protestants, n. XCV.

aucun autre des écrivains qui ont admis une certaine génération du Verbe lors de la création ; elle a été même directement réprouvée par l'Église vers le commencement du troisième siècle. Novatien, qui s'attache en toutes choses à Tertullien, déclare hautement que le Père a toujours été Père, comme nous le verrons plus tard ; et saint Alexandre d'Alexandrie repoussait, entre autres, l'erreur de ceux « qui pensaient que le Fils, existant déjà, a été ensuite engendré et fait Fils [1]. » C'est Arius qui nous apprend ce fait, et son témoignage sur ce point nous paraît irrécusable.

CHAPITRE XIII.

Le Verbe, Fils de Dieu.—Le Verbe vraiment, proprement et seul Fils de Dieu. — Fils de Dieu parce qu'il est né de Dieu, non-seulement engendré par Dieu, mais engendré *de* Dieu, *ex Deo*.—Le Verbe comme tel image naturelle de Dieu.

I. Notre tâche devient facile ; et, après les éclaircissements que nous venons de donner, nous n'aurons plus guère, dans le cours de ce livre, qu'à exposer simplement les enseignements des docteurs anténicéens relativement aux autres aspects sous lesquels on peut envisager le dogme de la divinité du Verbe. Conformément au plan que nous nous sommes tracé, nous devons parler ici de sa génération véritable et proprement dite.

Quelque monument de l'antiquité ecclésiastique que nous consultions, nous y trouvons les témoignages les plus formels en faveur de ce grand mystère. Nous avons vu ailleurs que cette vérité, que Dieu a un Fils, était un scandale pour les païens et pour les juifs, et que les apologistes de la religion ne niaient pas que l'existence d'une filiation divine fût humainement incroyable [2]. Nous avons vu aussi, dans l'examen de

1. Οὐδὲ τὸν ὄντα πρότερον, ὕστερον γεννηθέντα, ἢ ἐπικτισθέντα εἰς Υἱόν, κ. τ. λ. *Ep. Arii ad Alexandr.* Ap. S. Epiph., *Adv. Hær.*, l. II, t. II, hær. LXIX, n. VII. Opp., t. I, p. 733 A.

2. V. liv. VIII[e] de cette Histoire, c. X.

la controverse sabellienne, qu'un des points sur lesquels insistaient le plus les défenseurs de la Trinité catholique, était, pour le Verbe, la réalité de son titre de Fils de Dieu [1]. Nous n'aurons donc ici qu'à rapporter quelques passages précis, décisifs des anciens Pères, qui nous semblent résumer la doctrine des premiers siècles, et qui montreront en quel sens le second article du symbole, *Et en Jésus-Christ son Fils unique*, était entendu.

Ils enseignent donc premièrement, avec une unanimité parfaite, que Dieu a véritablement un Fils, que ce Fils l'est vraiment, proprement, et par suite que seul il est Fils, ou Fils unique de Dieu. Ainsi saint Justin, non content de dire simplement, comme Athénagore, que nous concevons que Dieu a un Fils, déclare, tantôt que ce Fils est « le seul qui soit proprement appelé Fils, » tantôt que « seul il est Fils proprement engendré à Dieu [2], et qu'à cause de leur ignorance de cette vérité, les juifs sont convaincus de ne connaître ni le Père ni le Fils [3]. » Ainsi saint Irénée ne l'appelle pas seulement « le Verbe qui est le Fils de Dieu, » mais fréquemment il l'oppose comme Fils aux serviteurs de Dieu [4], pour faire entendre qu'il prend le nom de Fils d'une manière propre et rigoureuse. Ainsi Clément d'Alexandrie dit tour à tour qu'il est « le Fils véritable de l'intelligence di-« vine, le Fils de Dieu seul engendré, celui qui est en réalité « le Fils unique [5], et qui est le Fils véritable à la différence « de Moïse, le fidèle serviteur de Dieu [6]. » A son exemple,

1. V. l. IX°, c.

2. Ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός. *Apol.* II, n. 6. Μόνος ἰδίως Υἱὸς τῷ Θεῷ γεγένηται. *Apol.* I, n. 23.

3. *Apol.* I, n. 63.

4. Verbum suum qui est Filius ejus. L. II, c. xxx, 9. Sed Filius quidem quasi à Patre veniens principali auctoritate dicebat : *Ego autem dico vobis*, servi autem quasi à Domino serviliter et propter hoc dicebant : *hæc dicit Dominus*. L. IV, c. xxxvi, n. 1.

5. Υἱὸς τοῦ Νοῦ γνήσιος. *Coh.*, n. x, p. 78. Μόνῳ Υἱῷ Θεοῦ γεγονότι. *Strom.*, l. III, n. vi, p. 533. Οὗτος ὁ τῷ ὄντι μονογενής. L. VII, n. iii, p. 837.

6. Οὐκ ἴσα τὰ διὰ δούλου πιστοῦ δεδομένα τοῖς ὑπὸ τοῦ γνησίου Υἱοῦ δωρουμένοις. *Quis div. salv.*, n. viii, p. 939.

Origène répète sans cesse que Jésus-Christ, selon sa nature supérieure, est « proprement le Fils de Dieu, vraiment le Fils de Dieu, par opposition aux hommes justes qui ne sont appelés ainsi qu'à cause de leur vertu ; qu'il est le Verbe qui seul est engendré à son Père Dieu [1] ; » et nous le voyons partout distinguer, dans le Sauveur, sa qualité de Fils unique de celle de Premier-né de la création. Tertullien exprime d'une manière aussi claire cette distinction [2] ; et dans ses divers ouvrages, il appelle le Verbe, « le Fils propre et le Fils unique, » et le Fils unique alors qu'il était chez le Père [3], c'est-à-dire, avant sa génération métaphorique à l'origine des choses. Novatien, en démontrant la divinité de Jésus-Christ, veut partout qu'on remarque bien qu'il « est Dieu, mais en tant que Fils [4] ; » et Lactance lui-même enseigne comme tous les autres que « Dieu au commencement s'est engendré à lui-même et de la source de son éternité, et de son esprit éternel, un Fils incorruptible [5]. »

II. Secondement, les Pères enseignent, avec la même unanimité, que le Fils n'est pas seulement engendré *par* Dieu, mais que Dieu l'a engendré, l'a tiré *de* lui, de son sein, et qu'ainsi il est son Fils par nature, et non par adoption.

Saint Justin, qui, dans un passage de sa première Apologie, indique si clairement que le Fils de Dieu est produit d'une manière bien différente de la création [6], dans son dialogue avec Tryphon dit, tantôt qu'il est proféré, engen-

1. Ὅπερ ἦν ὁ κυρίως Υἱὸς Θεοῦ. *C. Cels.*, l. I, n. 66. Ὁ κυρίως Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. *In Joann.*, t. VI, n. 10. Ὁ δὲ Χριστὸς Ἰησοῦς ἀληθῶς ἦν Θεοῦ Υἱός. *C. Cels.*, l. 1, n. 57. Καὶ γὰρ τοῖς τελείοις φαίνεται ἡ δόξα τοῦ Λόγου, καὶ τὸ μονογενὲς αὐτοῦ τῷ Πατρὶ Θεῷ. *In Matth.*, t. XII, n. 30.

2. Primogenitus, ut antè omnia genitus : et Unigenitus, ut solus ex Deo genitus. *Adv. Prax.*, c. VII.

3. Multò magis sermo Dei, qui etiam *propriè* nomen Filii accepit. *Ib.*, c. VIII. Apud quem Deum erat sermo, unigenitus scilicet Filius, c. XV.

4. Deum nostrum, sed Dei Filium. *De Trin.*, c. IX.

5. Deus in principio... de æternitatis suæ fonte, deque divino ac perenni Spiritu suo, Filium sibi ipse progenuit incorruptum. *Epitom.*, c. XLII. Conf. cum *Inst.*, l. IV, c. VI, VII et VIII.

6. *Apol.* I, n. 22.

dré du Père, tantôt qu'il est vraiment et proprement tiré, engendré *de* lui, ἐξ ἑαυτοῦ [1], et les comparaisons qu'il fait pour représenter cette génération, impliquent nécessairement une communication substantielle. Tatien et Tertullien ont adopté ces comparaisons; et celui-ci, expliquant le nom de *Fils-unique* par opposition à celui de *Premier-né*, dit que le Verbe est *Fils-unique* en ce sens qu'il est « seul engendré « *de* Dieu, et proprement des entrailles de son cœur [2]. » C'est la même pensée qu'exprimait Théophile, lorsqu'il disait que « le Verbe est Dieu et engendré de Dieu [3]; » et Clément d'Alexandrie l'a rendue d'une manière plus précise et plus remarquable encore dans ses *Stromates*. Après avoir dit que « nous, hommes, nous sommes par nature en- « tièrement étrangers à Dieu ; que nous ne tenons à lui ni « par notre essence, ni par notre nature, ni par les facultés « propres de notre essence, mais seulement parce que nous « sommes l'ouvrage de sa volonté [4], » il ajoute, en nous comparant à Jésus-Christ, sous le rapport de la filiation divine, « qu'il suffit que nous devenions semblables à notre maître, « mais non par la substance. Car il est impossible que ce qui « est par adoption soit égal, dans son existence, à ce qui est « par nature [5]. » Il y a donc une différence infinie entre l'homme et Jésus-Christ : comme nous sommes étrangers à Dieu par essence, nous ne pouvons être par essence ce qu'est le Fils de Dieu, et nous ne saurions l'égaler, puisque nous ne sommes fils que par adoption, et que le maître l'est par

1. Ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθείς. *Dial.*, n. 61. Τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς προβληθὲν γέννημα, n. 62. Θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, n. 61. Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ Λόγος, καὶ δύναμις γεγεννημένος, κ. τ. λ., n. 105.

2. Πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ Πατρός. Tat., *Orat.*, n. 7. V. et. 5. Unigenitus, ut solus ex Deo genitus, propriè de vulvâ cordis ipsius. Tert., *Adv. Prax.*, c. VIII.

3. Θεὸς οὖν ὁ Λόγος, καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκώς, κ. τ. λ. L. II, n. 22.

4. Φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς, κ. τ. λ. *Strom.*, l. II, XVI, p. 468.

5. Τοὺς κατὰ μηδὲν αὐτῷ προσήκοντας, ἢ οὐσίᾳ ἡμῶν λέγω, ἢ φύσει, ἢ δυνάμει τῇ οἰκείᾳ τῆς οὐσίας ἡμῶν· μόνῳ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τοῦ θελήματος αὐτοῦ.... *Ibid.* Οὐ κατ' οὐσίαν· ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὕπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει. *Ibid.*, n. XVII, p. 469.

nature. Origène exprime deux fois la même pensée, que le Verbe est Fils par nature, et non par adoption, dans ses tomes sur saint Jean [1]. Saint Hippolyte la rend plus brièvement en disant qu'il est fils naturellement et en vérité [2] ; et nous voyons, dans la dispute d'Archélaüs avec Manès, cet évêque dire que Dieu seul est Père de Jésus-Christ par nature. Manès lui-même proclamait qu'il est le Fils unique, lequel est descendu du sein ou des entrailles du Père [3].

III. Troisièmement, les Pères de la primitive Église enseignent, avec le même accord, que le Fils est l'image naturelle du Père. Et c'est là une conséquence nécessaire de sa filiation véritable, car la notion de Fils embrasse nécessairement deux choses, lorsqu'elle est propre et naturelle : la première, qu'il tient l'être de son Père par une communication de sa substance ; la seconde, que, dans sa personnalité propre, il en est l'image.

Nous n'avons nul besoin de rapporter les passages des anciens docteurs dans lesquels Jésus-Christ est appelé l'image du Père. Saint Paul lui ayant donné ce nom dans son Épître aux Colossiens (I, 15), il n'est aucun écrivain chrétien qui, ayant occasion de le faire, ne le lui ait donné aussi. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est la distinction que ces docteurs ont mise entre deux expressions scripturaires bien différentes en elles-mêmes, mais que l'ignorance ou l'inattention ne permettent pas toujours de discerner. Ces Pères disent donc qu'il y a une grande différence entre être l'image de Dieu et être fait à l'image de Dieu, ou selon l'image de Dieu. Être l'image de Dieu, est le propre du Verbe ; être fait à l'image de Dieu, c'est le propre de l'homme ou des créatures intelligentes [4]. Conséquemment à cette concep-

1. Unigenitus Filius Salvator noster, qui solus ex Deo Patre natus est, solus naturâ et non adoptione Filius est. Opp., t. IV, p. 99 et infrà. *Ibid.*

2. Υἱὸς γὰρ ὑπάρχων φυσικῶς τε καὶ ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός. Fragm. Opp. I. II, p. 53.

3. Solus autem Deus Pater ejus naturâ est. Arch., *Disp.*, n. XXXIV. Τὸν Μονογενῆ τὸν ἐκ τῶν κολπῶν τοῦ Πατρὸς καταβάντα Χριστόν. Man., *Epist.*, *ibid.*, n. V.

4. Ὁ Κέλσος μὴ ἐνιδὼν τῇ διαφορᾷ τοῦ κατ' εἰκόνα Θεοῦ, καὶ τοῦ εἰκόνος αὐτοῦ,

tion, ils appellent « le Verbe ou le Fils l'image de Dieu, l'image archétype, et les hommes justes ou les esprits célestes, les images de l'image [1]. » Cette distinction importante est constamment remarquée par Origène. Nous la trouvons aussi dans Clément d'Alexandrie, son maître, et dans saint Méthode, qui a été son disciple [2]. Dans une autre école, Tertullien et Novatien l'indiquent et s'en servent, soit pour marquer l'excellence du Fils de Dieu, soit pour faire entendre en quel sens on voit le Père, en le voyant lui-même [3]. On en peut observer aussi les traces dans Tatien, en cet endroit où il dit que le Verbe, « à l'imi- « tation du Père qui l'a engendré, a fait l'homme l'image de « l'incorruptibilité [4]. »

Le Verbe divin est donc l'image du Père, son image vraie, son image naturelle et non pas faite; il est donc par cela même son Fils véritable et substantiel. Cela est si vrai, que, quoique image de son Père, il n'est pas moins invisible que lui par nature. Il est « le Verbe saint et incompréhensible, » comme parle l'auteur de l'Épître à Diognète; il est « l'invisible et l'impassible par nature, qui s'est fait visible « et passible à cause de nous, » selon le témoignage de saint Ignace d'Antioche et de saint Irénée [5]; celui qui, d'après ce grand évêque de Lyon et d'après Origène, a dit à Moïse : *Tu ne verras pas mon visage, car personne ne verra mon visage et vivra* [6]; celui qui, pour parler avec Clément d'Alexandrie, est « tout intelligence et même toute la lumière

ὅτι εἰκὼν μὲν τοῦ Θεοῦ, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεώς ἐστιν, ὁ αὐτόλογος..., κατ' εἰκόνα δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος πεποίηται. *C. Cels.*, l. VI, n. 63. V. et. lib. IV, 85, l. VII, 66. *De Orat.*, n. 22, et *in Joann.*, t. I, n. 19, t. II, n. 3.

1. Ἡ ἀρχέτυπος εἰκών. — Εἰκόνες πρωτοτύπου. Εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς Εἰκόνος. Orig. *in Joann.*, l. II, n. 2, 3.

2. Clem. Alex., *Coh.*, n. x, p. 78. *Strom.*, l. V, c. xiv, p. 703. S. Met., *Conv.* Or. vi.

3. Tertull., *Adv. Marc.*, l. V, c. xix, xx. Nov., *de Trin.*, c. xxv, xxviii.

4. Κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς μίμησιν, εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν. *Orat.*, n. 7.

5. *Ad Diogn.*, Ep., n. 7. S. Ign. *ad Pol.*, n. iii. S. Iren., l. III, c. xvi, 6. V. ci-dessus l. VI, c. xi, l. VII, c. vii, l. VIII, c. v.

6. S. Iren., l. IV, c. xx, 9.

paternelle[1]; » celui enfin « qui est invisible, au sens d'Origène, parce qu'il est l'image du Dieu invisible, » car « s'il existe une image vraie du Dieu invisible, cette image doit être nécessairement invisible comme lui[2]. »

Que l'on ne s'imagine donc pas que, parce qu'il est l'image de Dieu, le Fils de Dieu ne contienne pas en lui-même la vertu et la nature de son Père; car, d'après tous les enseignements de l'Église primitive, il est l'image de Dieu, comme étant son Verbe, comme étant son Fils; il est l'image vivante du Père qui subsiste en lui et qui en est naturellement inséparable; une image dans laquelle Dieu le Père se reproduit réellement, puisqu'elle est « la splendeur de sa propre gloire, le caractère, l'impression même de sa substance, (Sap. VII, 26; Heb. I, 3) » et qui, par cette raison, est comme lui éternelle[3]. Se figurer que, parce qu'il est l'image de Dieu, il n'a pas la nature de Dieu, c'est raisonner comme Marcion, qui prétendait que, parce que Jésus-Christ était fait à l'image de notre chair, il n'en avait pas la réalité, et que, parce qu'il avait pris la *forme* de l'homme, il n'en avait pas la nature[4]. Or il était si certain, dans l'Église primitive, que Jésus-Christ avait aussi réellement, en tant qu'image de Dieu, la substance de la divinité, qu'en tant qu'image de l'homme il avait la substance de l'humanité, que Tertullien raisonnait ainsi contre cet hérésiarque : « Le Christ, d'après saint Paul, est l'image du Dieu invisible. Il ne sera donc pas véritablement Dieu, parce qu'il est l'image de Dieu, s'il n'est pas véritablement

1. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II.

2. Cùm invisibilis Dei sit imago invisibilis, etc. *De Princ.*, lib. II, c. VI, n. 3. Εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών. Ap. Ath., *de Decret.*, n. 27. Ὑπάρχων γὰρ ἀόρατος, τῷ εἶναι εἰκὼν Θεοῦ ἀοράτου, κ. τ. λ. *In Ps.* CXVII, 27. Opp., t. II, p. 795.

3. Orig. *ap. Ath.*, ubi suprà.

4. Planè de substantiâ Christi putant et hic Marcionitæ suffragari Apostolum sibi, quod phantasma carnis fuerit in Christo, quùm dicit, quòd *in effigie Dei* constitutus, *non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum acceptâ effigie servi*, non veritate; et in *similitudine* hominis, non in homine, etc. *Adv. Marc.*, l. V, c. XX.

homme, parce qu'il a pris la ressemblance de l'homme. Car il faut qu'il n'y ait de réalité d'aucun côté si les mots *forme*, *ressemblance*, *image*, signifient nécessairement une apparence vide, une forme fantastique. Que s'il est vraiment appelé Dieu, quoiqu'il soit l'image de Dieu en tant que Fils du Père, il a été aussi reconnu comme véritablement homme, quoiqu'il soit fait à la ressemblance de l'homme en tant que Fils de l'homme; car il s'est montré Dieu par sa puissance, comme il s'est montré homme par sa chair [1]. » Ainsi, chez les Marcionites comme chez les catholiques, on reconnaissait au second siècle que le Fils de Dieu était véritablement Dieu, et que, quoique image du Père, il possédait la réalité de sa substance. On ne peut donc raisonnablement contester le principe émis par Tertullien dans le cours de cette discussion, savoir, que de ce qu'une chose est appelée l'image de la substance d'une autre, il ne suit pas qu'elle n'en possède pas la réalité [2]. Entre l'original et l'image, il y a une distinction, une différence; mais ce peut n'être qu'une différence personnelle, car si l'image est vivante et naturelle, elle possède nécessairement la vertu et la nature de l'original.

CHAPITRE XIV.

Le Verbe Fils de Dieu. Suite. Caractères de la génération du Fils de Dieu. — Elle est absolument incompréhensible. — Quoique substantielle, cette génération n'altère pas la substance du Père. — Elle n'en sépare pas le Fils. — Comparaisons sous lesquelles les Pères la représentent. — Usage de ces comparaisons.

I. S'il existe dans la Divinité un Père et un Fils, si ce Fils

1. Benè autem quod et alibi Christum, imaginem *Dei invisibilis* appellat. Numquid ergò et hic quà in effigie eum Dei collocat, æquè non erit Deus Christus verè, si nec homo verè fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim veritas necesse habebit excludi si effigies et similitudo,... phantasmati vindicabitur. Quod si in effigie et imagine, quà Filius Patris verè Dei prædicatus est, etiam in effigie et imagine hominis, quà Filius hominis, verè hominem inventum... Sic et Deus inventus est per virtutem, sicut homo per carnem. *Adv. Marc.*, l. V, c. xx.

2. Puta nunc similitudinem substantiæ dictam, non ideò negabitur substantiæ veritas. *Ibid.*, c. xiv.

est réellement et proprement engendré du Père, et à cause de cela son image naturelle, il y a donc en Dieu une génération véritable; et nous devons étudier ici les caractères que lui ont attribués les Pères de l'Église primitive.

D'abord, ils proclament unanimement que cette génération est incompréhensible à l'esprit humain, et même à toute intelligence créée. Nous avons vu les apologistes, dans leur polémique avec les Juifs et les païens, prétendre qu'elle n'a rien d'absurde, mais avouer formellement qu'elle est humainement incroyable et que l'autorité divine peut seule la faire accepter. Les Pères qui ont combattu les gnostiques et les modalistes vont plus loin encore; et parce que ces sectaires prétendaient pénétrer le secret de la génération divine et en juger exactement par l'expérience humaine, ils disaient aux premiers : « Non, quelque nom qu'on donne « à cette génération ineffable, personne ne la comprend, ni « Valentin, ni Marcion, ni Saturnin, ni Basilide, ni les an- « ges, ni les principautés, ni les puissances, si ce n'est le « Père seul qui engendre et le Fils qui est engendré. N'est- « il pas écrit, *Qui racontera sa génération?* Cette génération « étant donc inénarrable, ceux qui prétendent la pénétrer et « la décrire sont des insensés, puisqu'ils promettent de dire « ce qui en réalité est ineffable [1]. » Ils disaient aux seconds : « Quoi! tu ne peux expliquer ta propre génération, « et quoique tu en voies la cause humaine, tu ne peux en pé- « nétrer le mode, et tu demandes de quelle manière le Père « a voulu engendrer son Fils! Ce n'est pas assez à toi de « savoir que Dieu a créé le monde, tu oses chercher com- « ment il l'a créé! Il ne te suffit pas de savoir que le Fils de

1. Quomodò ergò Filius prolatus à Patre est? Dicimus ei quia prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit : non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Inenarrabilis itaque generatio ejus cùm sit, quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea quæ inenarrabilia sunt, enarrare promittentes. L. II, c. XXVIII, n. 6.

« Dieu s'est manifesté pour ton salut, si toutefois tu le crois ; « et tu recherches curieusement comment il a été engendré « selon l'esprit ! Mais sa génération selon la chair n'a été « confiée qu'à deux témoins, et tu oses scruter sa génération « selon l'esprit, dont le Père se réserve à lui-même le secret, « et qu'il ne doit révéler qu'aux saints qui seront dignes de « voir son visage [1] ! » C'est-à-dire que saint Irénée et saint Hippolyte faisaient au second et au troisième siècle, contre les gnostiques et les Noétiens, les raisonnements que firent valoir contre les Anoméens les écrivains du quatrième, qui traitèrent cette matière avec plus d'étendue, mais ne s'exprimèrent pas avec plus de force.

II. Ne nous méprenons pas cependant sur leur pensée. Quoique les anciens docteurs regardassent la génération du Verbe comme incompréhensible, il ne faut pas croire qu'ils n'en aient rien dit ; quoiqu'elle leur parût incomparable, ils n'ont pas renoncé à l'éclaircir par quelques comparaisons. Ils comprenaient la profonde différence qui existe entre ce qui est incompréhensible à l'esprit humain et ce qui est absolument inintelligible, et ils savaient que, sans prétendre pénétrer les mystères de Dieu, on pouvait en dire quelque chose.

Aussi, avec quel admirable accord n'ont-ils pas signalé le double caractère de la génération divine, qui l'élève si infiniment au-dessus de toute génération humaine, et qui consiste, d'un côté, à ne rien retrancher à la substance du Père, de l'autre, à produire un Fils qui, bien que réellement distinct de son Père, en est essentiellement inséparable !

Alors que nous traitions de la *procession* extérieure du Verbe, nous rapportions quelques passages de saint Irénée, d'Origène, de Tertullien, qui prouvent que la foi constante

1. Καὶ σὺ τολμᾷς ἐπιζητεῖν τὴν κατὰ Πνεῦμα διήγησιν, ἣν παρ' ἑαυτῷ φυλάττει Πατήρ, ἀποκαλύπτειν μέλλων τότε τοῖς ἁγίοις, καὶ ἀξίοις ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. *C. Noet.*, n. XVI. Saint Grégoire le Thaumaturge fait des considérations toutes semblables dans un fragment qui lui est attribué. Mai., *Spicil. Rom.*, tom. III, p. 695.

de l'Église primitive était que rien n'est retranché de la substance du Père par la naissance de son Fils, ou, en d'autres termes, que la génération est, dans la Divinité, un acte parfaitement simple qui la laisse inaltérable. Mais cette vérité est exprimée d'une manière si précise, dans quelques passages des saints docteurs que nous n'avons pas encore produits, qu'il est de notre devoir de les rapporter ici. Ainsi saint Justin, alors qu'il décrit la génération du Verbe, remarque à plusieurs reprises que cette génération a lieu « non « par retranchement, comme si la substance du Père était di« visée, ainsi qu'il arrive à tous les autres êtres qui, étant « divisés et scindés, ne sont pas les mêmes qu'ils étaient au« paravant [1]. » Un siècle plus tard, Théognoste d'Alexandrie, que saint Athanase a appelé un *homme admirable,* parlait le même langage. « La substance du Fils, disait-il, est comme « une émanation de la substance du Père, de telle sorte « néanmoins que la substance du Père ne souffre pas de di« vision. Et comme le soleil demeure le même, et qu'il n'est « pas diminué par les rayons qu'il émet, de même la subs« tance du Père n'éprouve aucun changement en possédant le « Fils, qui est son image [2]. » En cela, le disciple d'Origène suivait fidèlement son maître. Car rien n'est plus constant que ce point dans la doctrine de l'illustre Alexandrin. Il l'enseigne dans le livre des Principes [3]; il l'enseigne dans ses tomes sur saint Jean : « Le Verbe est né, dit-il, de la nature « du Père, comme la volonté naît de l'intelligence. Car la « nature divine du Père inengendré n'est pas divisible, pour « que nous croyions que c'est par la division ou par la di« minution de sa substance que le Fils a été engendré [4]. »

1. Οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα, οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι. *Dialog.*, n. 128. — Cnf. 61. V. et. Tat., *Orat.*, n. 5.

2. Ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας· ὡς γὰρ μένων ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ αὐγαῖς· οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ Πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν, εἰκόνα ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν Υἱόν. Ap. Ath., *de Decr. Nic. Syn.*, n. 25, Opp., p. 236.

3. *De Princ.*, l. IV.

4. Natus autem ex ipsâ Patris mente, sicut voluntas ex mente. Non enim di-

C'est par le même principe qu'il y repousse l'interprétation de ceux qui entendaient, de la génération immanente du Verbe, ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis sorti de Dieu*. Car « il suit de là qu'ils doivent dire que le Fils a été engendré de la substance du Père, mais du Père amoindri et privé de la substance du Fils qu'il possédait en lui-même avant de l'engendrer, tout comme on le voit se passer chez les femmes qui mettent un enfant au monde ; il s'ensuit encore qu'ils doivent dire que le Père et le Fils sont des corps ; doctrines absurdes, opinions d'hommes qui ne soupçonnent même pas l'existence de la nature indivisible et incorporelle[1]. »

Dans la génération de son Fils, le Père ne perd donc rien de ce qu'il est, et il demeure impassible et inaltérable ; et les docteurs du second et du troisième siècle s'expriment, à cet égard, avec la même précision que les défenseurs de la foi du concile de Nicée.

III. Mais si, par la génération du Verbe, le Père ne perd rien de sa substance propre, le Verbe, quoique réellement engendré, demeure toujours en son Père, et en est essentiellement inséparable. Il nous faudrait répéter ici tout ce que nous avons dit à ce sujet dans notre exposé de la controverse sabellienne, et dans ce livre même, si nous voulions rapporter tous les témoignages des Pères qui traitent directement de ce caractère essentiel de la génération divine. Mais pourquoi ne nous serait-il pas permis d'en ajouter quelques autres qui trouvent ici naturellement leur place? Pourquoi ne pas remarquer qu'Origène, pour exclure toute idée de séparation entre le Père et le Fils, dans l'interprétation qu'il donne des paroles de Jésus-Christ que nous citions tout à l'heure, dit qu'elles sont analogues à celles du prophète : *Dieu sort de son lieu saint*, parce que, « tant que le Fils est dans le Père,

visibilis est divina natura, id est ingeniti Patris, ut putemus, vel divisione, vel imminutione substantiæ ejus Filium esse progenitum. Opp., t. IV, p. 92.

1. Οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν Υἱόν, οἱονεὶ μειουμένου, καὶ λειπόντος τῇ οὐσίᾳ, ᾗ πρότερον εἶχε, τοῦ Υἱοῦ, ἐπὰν γεννήσει τὸν Υἱόν, ὡσεὶ νοῆσαί τις τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐγκυμόνων, κτλ. *In Joann.*, t. XX, n. 16. Opp., t. IV, p. 331.

« existant dans la nature de Dieu et avant l'incarnation, Dieu « est comme son lieu ? Si donc, poursuit-il, on considère le « Fils comme existant avant l'incarnation dans la forme de « Dieu, qui est sa nature principale, on ne verra pas encore « le Fils comme sorti de Dieu ; mais si l'on compare cet état « avec celui dans lequel il s'est anéanti en prenant la forme « de l'esclave, on comprendra comment le Fils est sorti de « Dieu, est venu à nous, comment il est devenu en quelque « sorte hors de celui qui l'a envoyé, quoique, sous un autre « rapport, le Père ne l'ait pas laissé seul, qu'il soit avec lui, « et qu'il soit en lui comme le Fils est avec le Père[1] ? » Pourquoi ne pas mentionner, ne serait-ce qu'en passant, les diverses formes sous lesquelles Origène, saint Grégoire le Thaumaturge, Clément d'Alexandrie, saint Hippolyte, saint Irénée, Athénagore, saint Justin, expriment cette importante vérité, en disant que « le Fils est inséparable, indivisible du Père ; « qu'il en est inséparable par nature et toujours[2] ; qu'il « existe en lui, et qu'il lui est entièrement uni[3] ; qu'il sub- « siste avec lui sans discontinuité comme sans séparation[4] ; « qu'il n'est pas hors de lui, mais qu'il existe dans le sein du « Père et qu'il ne s'en sépare jamais...[5] ? » Pourquoi enfin ne pas rapporter de belles paroles écrites au commencement du

1. Καὶ εἰ τίς γε νοήσαι τὸν πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν ἐν τῇ προηγουμένῃ ὑπάρχοντα Θεοῦ μορφῇ, ὄψεται τὸν μηδέπω ἐξεληλυθότα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ Υἱὸν αὐτοῦ.... Ἐπὰν δὲ ἐκείνῃ τῇ καταστάσει τοῦ Υἱοῦ συγκρίνῃ τὸ ἐκ τοῦ ἀνειληφέναι τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἑαυτὸν κηνώσαντα, συνήσει πῶς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθε, καὶ ἧκε πρὸς ἡμᾶς, καὶ οἱονεὶ ἔξω γεγένηται τοῦ πέμψαντος αὐτόν. *Ibid.*, p. 330.

2. Ὁ; τοῦ Θεοῦ ὑπάρχων λόγος ἀχώριστος δυνάμει. *Ad Gr. Coh.*, n. 38. Λόγῳ Υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ. Athen., *Leg.*, n. 18. Unigenitus naturâ Filius et semper et inseparabiliter Filius est. Orig. *in Joann.*, t. IV, p. 99. Ἀχώριστός ἐστι τοῦ Υἱοῦ ὁ Πατήρ. *In Matth.*, t. XIII, n. 19. Opp., t. III, p. 597.

3. Πρὸς δὲ καὶ ἐν αὐτῷ ὤν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος. S. Greg. Thaum. *Paneg*, n. 5. Orig. Opp., t. IV. App., p. 99.

4. Ἀδιάστατος, ἀμέριστος. *Excerpt.* Theod., n. VIII. Ap. Clem. Alex., p. 969.

5. Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ἀγαπητός, ὁ κάτω ἐπιφανείς, καὶ τῶν πατρῴων κολπῶν μὴ χωρισθείς. S. Hipp., *hom. in Theoph.*, n. VII. Opp., t. I, p. 263. ...Cùm extrà eum non sit (Filius), sed in sinu Patris existat. *Deum enim*, inquit, *nemo vidit unquàm, nisi unigenitus Filius Dei qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Patrem enim invisibilem existentem, ille qui in sinu ejus est Filius, ipse enarravit. S. Iren., l. III, c. XI, 5, 6. V. et. Tert., *Adv. Herm.*, c. XVIII.

second siècle, et qui prouvent directement que dès lors l'Église croyait que le Fils, en procédant du Père, ni ne s'en sépare ni ne s'en éloigne? C'est saint Ignace qui parle : « Le Fils est uni avec le Père. Il procède du Père qui est un, « il existe en celui qui est un, et il retourne à lui[1] ? »

IV. C'est pour éclaircir cette double doctrine de l'inaltérabilité de la substance du Père, et de l'inséparabilité du Fils dans la génération divine, que les mêmes docteurs, à l'imitation des livres saints, ont employé plusieurs comparaisons empruntées à la nature ou à notre expérience personnelle. Ainsi, ils ont comparé la génération du Verbe à un flambeau allumé à un autre flambeau ; à la parole qui, bien que prononcée, demeure tout entière en celui qui la prononce ; à la lumière dans le soleil qui est sa source, et dans le rayon qui la transmet. C'est encore le soleil et son éclat, la source et le fleuve, la racine et le rejeton, l'eau et la vapeur qui en émane[2].

Sans doute, ces comparaisons, toutes belles, toutes bien choisies qu'elles puissent être, sont défectueuses par quelque endroit, et, prises à la rigueur, elles se détruisent les unes les autres. Le flambeau allumé à un autre flambeau n'est pas, relativement à celui-ci, comme les rayons et la splendeur sont au soleil. Si la lumière du second flambeau prend son origine dans la lumière du premier, elle subsiste séparément de lui ; tandis que le rayon et la splendeur du soleil sont inséparables du soleil même. De même le fleuve qui n'est que la source continuée, la vapeur qui n'est que l'eau en un autre état, ne sont pas, par rapport à cette source et à cette eau, ce que le rejeton est à la racine dont il est le développement organique. Mais chaque comparaison a son objet, et, renfermée dans cet objet même, elle est utile et n'est pas incompatible avec les autres.

1. Ἡνωμένος ὤν. — Ἀφ' ἑνὸς Πατρὸς προελθόντα, καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. *Ad Magn.*, n. VII.

2. S. Just., *Dial.*, n. 61, 128. Tat., *Orat.*, n. 5. S. Hipp. *cont. Noet.*, n. XI. Tert., *Apol.*, c. XXI. *Adv. Prax.*, c. VIII. Orig. *in Ep. ad Hebr.* Dionys. Alex. *Fragm.* Ap. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 18, 23.

Ainsi, toutes expriment clairement que le Fils tient son être du Père, et aussi, plus ou moins expressément, que le Fils est réellement distingué de lui; mais la comparaison du flambeau allumé à un autre flambeau, et brillant d'une même et égale lumière, indique plus directement la personnalité réelle et l'égalité du Père et du Fils; et celle de la parole qui demeure tout entière en celui qui la prononce, le mystère de leur unité essentielle et de leur *inexistence* réciproque. Celle de la splendeur ou des rayons par rapport au soleil exprime plus naturellement que, comme le soleil n'est jamais sans splendeur, le Père n'est jamais sans cette fécondité intérieure qui fait son éclat et produit son Fils; et celles du fleuve et de la source, du rameau et de la racine, représentent, d'une manière spéciale, leur inséparabilité naturelle et absolue.

Il ne s'agit donc plus que d'appliquer, à chaque aspect de la génération divine, la comparaison qui lui convient; et les Pères ne se sont pas mépris à cet égard. Parfois, ils ont admis deux ou trois ordres de comparaisons, comme pour les tempérer les unes par les autres [1]; d'autres fois, ils en ont clairement déterminé l'application [2]. Ailleurs, craignant qu'on ne les prît à la rigueur, ils ont fait leurs réserves; et c'est ainsi que saint Justin dit que la génération du Fils a lieu selon ou par la volonté du Père [3], afin qu'on ne crût pas qu'elle est la suite d'une nécessité fatale et une effusion aveugle de la nature divine. Toujours, en représentant cette génération comme vraie et substantielle, ils ont declaré que Dieu est un être parfaitement simple; et par là, ils ont fait voir qu'ils n'admettaient ces comparaisons qu'en tant qu'elles étaient compatibles avec une nature immuable et absolument indivisible; c'est-à-dire, si on veut l'entendre, qu'à leur sens la génération en Dieu est une communication réelle, mais sim-

1. Tert., *Apol.*, c. XXI. S. Hipp. c. *Noet.*, n. XI.
2. S. Just., *Dial.* Tat., *Orat.* Tert., *Adv. Prax.* suprà.
3. Κατὰ βουλὴν αὐτοῦ. *Dial.*, n. 127. Γεγεννῆσθαι ἀπὸ τοῦ Πατρός, δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομήν, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 128. Cfr. n. 61.

ple, pure, parfaite et inséparable de la substance infinie. Mais cette conclusion peut paraître encore prématurée; et il est bon qu'avant de la tirer, nous développions, sous de nouveaux rapports, l'enseignement des anciens docteurs sur la Personne du Fils de Dieu.

CHAPITRE XIV.

Le Verbe Fils de Dieu. Suite. — En quel sens le Fils de Dieu est le Verbe du Père. Il est son Verbe propre, son Verbe unique. — En quel sens il est sa sagesse, sa force, son opération. — Apparences de sabellianisme dans les docteurs qui en sont le moins suspects. A quoi cela tient. Nouvelle preuve de la conformité de la doctrine de l'Église ancienne avec celle de l'Église actuelle.

I. Rappelons ici ce que nous avons dit dans l'exposition que nous avons faite de la doctrine arienne. D'après Arius, le Verbe de saint Jean, étranger à la nature du Père, n'est pas vraiment et substantiellement le Fils de Dieu. Il n'est pas non plus le Verbe qui est propre au Père; car en Dieu il y en a un autre que lui, et il ne s'appelle lui-même Verbe de Dieu qu'improprement, et par abus. Par la même raison, il n'est pas non plus la sagesse qui est propre à Dieu. Il y a même hors de Dieu, non un seul Verbe, mais plusieurs verbes, comme il y a plusieurs Fils : Jésus-Christ est seulement plus excellent que les autres. Nous disions donc, après avoir exposé ce système, que, sauf chez les gnostiques, on ne trouvait rien de semblable dans l'antiquité chrétienne. On a déjà pu s'en convaincre en ce qui concerne la qualité de vrai Fils de Dieu, Fils vraiment engendré de Dieu; on s'en convaincra aussi en ce qui concerne ses titres de Verbe, de Sagesse, de Verbe du Père.

Inutile de dire que tous les anciens l'appellent le *Verbe* de Dieu, c'est-à-dire la raison et la parole du Père; et que, l'appelant ainsi sans restriction, ils entendent sans doute qu'il l'est dans un sens rigoureux et véritable. Inutile de rappeler que ceux-là même qui ont admis une *procession* extérieure du Verbe ont déclaré que, considéré, soit comme

existant dans le sein du Père, soit comme proféré par lui, il est toujours le même. Nous avons tant insisté sur cette considération, que nous ne devons pas y revenir. Lactance lui-même, qui de tous les anciens a le moins compris le mystère de la génération du Verbe, dit expressément comme les autres que le Fils de Dieu est tout à la fois la parole et la raison du Père, et il reconnait qu'à cause de cela l'expression grecque, qui a ce double sens, est préférable aux mots latins qui ne signifient par eux-mêmes que *parole* [1].

Mais comment pourrions-nous renoncer à rapporter ici de nouveaux passages directement opposés aux affirmations ariennes? Pourquoi ne citerions-nous pas saint Irénée, qui, voulant prouver que Dieu n'a pas besoin d'instruments étrangers pour créer le monde, comme pour condamner d'avance Arius, appelle le Fils, « le propre Verbe de Dieu [2] ? » Pourquoi ne pas remarquer qu'Origène, à qui l'on a reproché de n'avoir pas conçu une idée parfaite du Verbe de Dieu, enseigne expressément et constamment « qu'il n'y a pas d'autre Verbe du Seigneur que celui dont saint Jean dit, *Au commencement était le Verbe;* qu'il n'y a que lui qui soit le Verbe, et qu'il n'y a qu'un Verbe, comme il n'y a qu'une vérité et qu'une sagesse; enfin, que le Verbe de Dieu n'est pas tel que le nôtre, parce qu'il n'est personne dont le verbe soit vivant, dont le verbe soit Dieu [3] ! » Pourquoi ne pas signaler cette belle parole de saint Grégoire le Thaumaturge dans son discours prononcé en présence d'Origène, où il appelle Jésus-Christ « le Verbe très-parfait et vivant, le

1. Sanctæ litteræ docent, in quibus cautum est, illum Dei Filium, Dei esse Sermonem, sive etiam Rationem... *Div. Inst.*, l. IV, c. VIII. Sed meliùs Græci λόγον dicunt, quàm nos Verbum, sive Sermonem; Λόγος enim et Sermonem significat et Rationem, quia ille est et Vox et Sapientia Dei, c. IX.

2. Proprium ejus Verbum. L. II, c. II, n. 5. V. et. l. V, c. I, n. I.

3. Ἐγὼ οὐκ οἶδα ἄλλον Λόγον Κυρίου, ἢ τοῦτον περὶ οὗ εἴρηκεν ὁ Εὐαγγελιστής, κ. τ. λ. *In Jerem.*, *hom.* IX, n. I. Opp., t. III, p. 177. V. et. *in Joann.*, t. II, n. 4. Opp., t. IV, p. 54, 55. Οὔτε γὰρ ὁ Λόγος αὐτοῦ τοιοῦτός ἐστιν, ὁποῖος ὁ πάντων Λόγος· οὐδενὸς γὰρ ὁ Λόγος ζῶν, οὐδενὸς ὁ Λόγος Θεός. *In Jerem.*, *hom.* XIX, n. I. Opp., t. III, p. 262.

Verbe animé de l'intelligence suprême[1]? » Et comment enfin nous résoudre à passer sous silence un beau raisonnement de saint Denis d'Alexandrie, qui achève de nous montrer combien la tradition de la célèbre école de cette ville était opposée à l'arianisme. « Le Verbe, dit-il, est une « émanation de l'intelligence, et pour parler humainement, « il part du cœur et il est émis par la bouche. Mais l'un « n'est pas séparé de l'autre, ni n'en est privé. L'intelligence « n'est pas sans le Verbe, le Verbe n'est pas sans l'intelli- « gence. L'intelligence produit le Verbe et apparaît en lui; « le Verbe manifeste l'intelligence dans laquelle il est pro- « duit. L'intelligence est comme un Verbe qui demeure en « lui-même, le Verbe est comme l'intelligence qui sort « d'elle-même, qui se prononce. L'intelligence subsistant en « elle-même est comme le Père du Verbe, et le Verbe est « comme le Fils de l'intelligence, qui n'est pas avant elle, « qui ne peut être produit hors d'elle, mais qui existe avec « elle et qui en émane. De la même manière le Père suprême, « qui est l'intelligence universelle, a avant toutes choses « en lui-même un Fils qui est son Verbe et son interprète[2]. »

II. C'est avec la même force que les docteurs de l'Église primitive ont appelé la seconde Personne de la Trinité la *Sagesse de Dieu*. Qu'on fouille dans leurs ouvrages, on en trouvera quelques-uns qui ont appliqué le nom de *Sagesse* au Saint-Esprit; on n'en rencontrera aucun qui ait dit, comme Arius, qu'il existe deux *sagesses*, deux *forces* de Dieu. Par-

1. Τελειότατος ὢν καὶ ζῶν, καὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου νοῦ Λόγος ἔμψυχος ὤν. *Paneg.*, n. 5. Ap. Orig., t. IV. App., p. 60.

2. Ἀπόῤῥοια γὰρ νοῦ λόγος. — Ὡς γὰρ ὁ ἡμέτερος νοῦς ἐρεύγεται μὲν ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν λόγον,... καὶ ἐστὶ μὲν ἑκάτερος ἕτερος θατέρου... οὐ μὴν διεστήκασιν, οὐδὲ καθάπαξ ἀλλήλων στέρονται, οὐδέ ἐστιν οὔτε ὁ νοῦς ἄλογος, οὔτε ἄνους ὁ λόγος· ἀλλ' ὅγε νοῦς ποιεῖ τὸν λόγον ἐν αὐτῷ φανείς· καὶ ὁ λόγος δείκνυσι τὸν νοῦν ἐν αὐτῷ γενόμενος· καὶ ὁ μὲν νοῦς ἐστιν, οἷον λόγος ἐγκείμενος· ὁ δὲ λόγος νοῦς προπηδῶν..... Καὶ ἐστὶν ὁ μὲν οἷον πατὴρ ὁ νοῦς, τοῦ λόγου, ὢν ἐφ' ἑαυτοῦ· ὁ δὲ καθάπερ υἱός, ὁ λόγος, τοῦ νοῦ· πρὸ ἐκείνου μὲν ἀδύνατον, ἀλλ' οὐδὲ ἔξωθέν ποθεν σὺν ἐκείνῳ γενόμενος, βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ· οὕτως ὁ Πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς, πρῶτον τὸν Υἱὸν Λόγον ἑρμηνέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει. Ap. S. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 23.

tout, au contraire, on verra le Fils de Dieu appelé d'une manière absolue la Sagesse et la Force du Père. Non contents de lui donner ces noms, les Pères prouvent qu'il est réellement la sagesse et la force de Dieu par des passages des livres des Proverbes, de l'Ecclésiastique et des épîtres de saint Paul[1]. (Prov. c. VIII; Eccli. XXIV; 1 Cor. c. 2.) Et comme si ce n'était pas assez de l'appeler d'une manière absolue la sagesse de Dieu, ils l'appellent « sa sagesse propre » et même « la sagesse paternelle[2]. »

Que dis-je? Ils emploient des expressions qui semblent plus énergiques encore. Ainsi quelques-uns l'appellent l'Esprit qui est de Dieu, qui est né de Dieu, ou l'Esprit de Dieu qui est en Dieu : c'est Théophile et avec lui saint Irénée, saint Hippolyte et surtout Tertullien[3]; ou encore l'intelligence, ou même la prudence de Dieu : ce sont Théophile, saint Hippolyte et avec eux Athénagore et Origène[4]. Tertullien soutient qu'il est la *face*, le *visage* de Dieu, et ce nom lui est aussi donné par Clément d'Alexandrie[5]. Un grand nombre, ainsi que nous l'observions au commencement de ce livre, l'ont appelé la volonté, la puissance du Père ; et ce qui semble plus étrange, la vertu, la force et l'opération paternelle[6].

III. Ce langage est remarquable, et si on le considérait en l'isolant des autres locutions en usage chez les Pères, on

1. S. Just., *Dial.*, n. 61. Athen., *Leg.*, n. 24. Theoph., l. II, n. 10. Clem. Al., *Strom.* VII, n. II. Orig. *de Princ.*, l. II, c. II *c. Cels.*, l. VI, 17; *in Jerem.*, *hom.* VIII, n. 9, etc. Tertull., *Apolog.* XXIII. S. Cyp., *Testim.*, l. II, n. I, II.

2. Ἡ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις. Greg. Thaum., ubi suprà, n. 4, p. 59. Σοφία γνήσιος. Clem. Alex., *Pæd.*, l. III, c. XII, p. 309. Σοφία ἐστὶ πατρική. *Ibid.*, l. I, c. XI. Non sibi subditam, non statu diversam, sed insitam et propriam. Tert., *Adv. Herm.*, c. XVIII.

3. *Adv. Marc.*, l. III, c. VII, etc. V. et. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XVI.

4. Theoph., l. II, n. 22. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XI. Athen., *Leg.*, n. 10. Orig. *in Jerem.*, *hom.* VIII, n. 2.

5. Persona autem Dei Christus Dominus. *Adv. Marc.*, l. V, c. XI. Πρόσωπον δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ Λόγος. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VII; *Strom.*, l. V, n. VI, p. 132, 645.

6. Voy. le chapitre IVe de ce livre, n. IV.

serait tenté de croire que ces docteurs ont donné dans le modalisme, et qu'ils ont confondu la Personne du Verbe avec la raison, la sagesse, l'intelligence et la puissance impersonnelle de Dieu. Mais, s'il est vrai que ces écrivains ont paru, par ces expressions, identifier le Fils avec le Père, en d'autres endroits, ils l'en ont distingué de la manière la plus explicite, ou même d'une manière trop expresse. Et, il faut bien le dire, cela était humainement inévitable, supposé qu'ils professassent la doctrine catholique. Car le propre caractère de la vérité qu'elle enseigne étant de tenir le milieu entre des erreurs opposées, il est presque impossible, selon qu'on l'envisage sous un rapport ou sous un autre, que l'on ne paraisse se rapprocher de l'une ou de l'autre de ces erreurs. De sorte que les auteurs orthodoxes se distinguent de ceux qui ne le sont pas : d'abord, en ce qu'ils n'enseignent jamais expressément l'erreur, ensuite en ce que, s'ils semblent s'en rapprocher, ils paraissent se rapprocher également de l'erreur opposée. Qu'on ne s'y trompe donc pas; il n'est chez eux aucune expression hardie qui ne trouve ailleurs son correctif et son remède. Et pour revenir à celles que nous examinons, ils ont appelé constamment le Fils, la *sagesse de Dieu;* mais afin de faire entendre qu'il n'était pas sa sagesse impersonnelle, ils l'ont appelé aussi souvent et d'une manière absolue la Sagesse, et plus expressément encore, la Sagesse de Dieu vivante et subsistante, la Sagesse qui est née au Tout-Puissant avant tous les siècles, la Sagesse qui est son Fils. Ils ont dit encore qu'il était l'intelligence, la volonté, la force même de Dieu ; mais ils ont dit aussi qu'il n'était pas un art et une science impersonnelle, mais une force subsistante ; qu'il était la vertu, la puissance, la volonté qui est du Père et qui est née de lui. C'est-à-dire que, paraissant tantôt se rapprocher de l'erreur sabellienne, tantôt ne pas assez s'éloigner de l'arianisme, ils emploient tour à tour un langage incompatible dans son ensemble avec ces deux erreurs opposées, et qui ne peut se concilier que dans l'enseigne-

ment catholique. Dans notre doctrine, en effet, on peut dire avec vérité, lorsqu'on considère le Verbe en tant que produit par le Père, qu'il est sa sagesse, son intelligence, sa vertu, parce qu'il est par sa nature tout ce qu'est le Père, et spécialement le terme de son intelligence, de sa sagesse, et c'est ce qui renverse l'arianisme. On peut dire aussi avec une égale vérité qu'il est l'intelligence, la raison, la sagesse, la vertu née, produite, engendrée du Père, ce qui est inconciliable avec tous les systèmes modalistes.

CHAPITRE XV.

Le Verbe consubstantiel au Père. — Sens du mot *consubstantiel*. — La consubstantialité du Verbe résulte de tout ce que nous avons établi dans les chapitres précédents. — Enseignement direct de la consubstantialité du Verbe. Le Fils né, engendré de la substance du Père. — Jésus-Christ de même nature que le Père selon sa divinité, comme il est de même nature que Marie selon son humanité.

I. Nous voilà préparés à traiter l'importante question de la consubstantialité du Verbe. Nous pourrions même dire avec vérité qu'elle est déjà résolue. Seulement distinguons le mot et la chose qu'il exprime. Quand même le mot ὁμοούσιος serait équivoque, mal choisi ; n'eût-il pas été employé, dans l'Église primitive, ou même en eût-il été repoussé, à cause de l'abus que les hérétiques en faisaient, la chose qu'il exprime au sens de l'Église catholique pouvait être reconnue, professée ; et c'est pour le moment ce qui doit nous occuper. Après cette discussion dogmatique, nous passerons à la question simplement historique du mot *consubstantiel*.

Le mot ὁμοούσιος, ainsi que l'indiquent clairement ses radicaux, signifie *de même essence, de même substance, de même nature*. C'est en ce sens qu'il a été pris par saint Irénée, par Clément d'Alexandrie, par Origène [1], et en géné-

1. S. Iren., lib. I, c. v, n. 1, 5, 6. Clem. Alex., *Excerpt.* Theod., n. XLII, L, p. 979, 981. Orig. *in Joann.*, t. XIII, n. 25.

ral par les auteurs ecclésiastiques. Ainsi un fils est consubstantiel à son père. Les fils d'un même père sont consubstantiels entre eux. Il peut s'appliquer à des personnes qui possèdent *indivisiblement* la même substance ; mais il n'a pas nécessairement cette signification, et il n'est pas toujours pris en ce sens rigoureux par l'Église catholique. Ainsi le Christ à cause de son humanité y a toujours été dit consubstantiel à Marie, quoiqu'il ne possède pas *numériquement* la même nature que Marie [1] ; seulement il a la même nature spécifique, et cette nature humaine, il la tient de Marie. La chose est différente en Dieu, à cause de l'unité essentielle et de la parfaite simplicité de la nature divine. La consubstantialité divine entraîne nécessairement, par cette raison, l'unité numérique de nature ; mais on peut faire abstraction de cette conséquence, toute nécessaire qu'elle est, et n'envisager la consubstantialité que sous le point de vue le plus général. C'est ce qu'ont fait souvent les Pères de l'Église, et ce qui a donné lieu de les accuser de n'avoir pas connu l'unité numérique de nature entre le Père et le Fils. C'est aussi ce que nous ferons dans ce livre. Nous remettons au livre douzième la question de l'unité absolue de la Trinité divine, et nous nous réservons d'y venger l'Église des premiers siècles de l'accusation de trithéisme.

Le concile de Nicée a expliqué clairement ce qu'il entendait par le mot ὁμοούσιος, en le faisant précéder dans son symbole de quelques paroles dont il est le résumé et le complément. Après avoir dit que Jésus-Christ est le Fils-unique engendré du Père, il explique sa pensée en ajoutant, *c'est-à-dire de la substance du Père;* et ensuite : *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu;* et encore : *engendré et non fait;* puis il conclut, *consubstantiel au Père* [2]. Cet

1. Voyez, entre autres passages, la définition du concile de Chalcédoine : ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κ. τ. λ.

2. Γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ... τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. — Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. — Γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα. — Ὁμοούσιον τῷ Πατρί. V. suprà, l. IX, c. XIII.

ordre que le concile a suivi est admirable, et nous ne saurions en adopter un autre dans notre discussion sur la consubstantialité du Verbe. Puisque le Fils de Dieu a été engendré de Dieu, et qu'il est son Fils unique, il est donc engendré *de la substance* du Père. Étant engendré de la substance du Père, il est donc substantiellement ce qu'est le Père, et le Père étant substantiellement Dieu, il est Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu. Parce qu'il est engendré et de la substance de Dieu, sa génération est infiniment différente de la création. Il est donc engendré, il n'est pas fait : enfin, à tous ces titres, à cause de tout cela, il est véritablement consubstantiel au Père.

II. Nous aurions suffisamment montré que le dogme de la consubstantialité du Verbe a été constamment enseigné dans l'Église, en prouvant, comme nous l'avons fait dans les chapitres précédents, que, selon la foi constante et publique des premiers siècles, le Verbe est Fils de Dieu proprement et par nature; qu'il est vraiment engendré non-seulement *par* Dieu, mais *de* Dieu. Car, au sens du concile de Nicée, dire que le Fils est consubstantiel au Père, c'est dire qu'il est non pas fils adoptif, mais fils propre, fils par nature[1] ; et réciproquement, affirmer que le Verbe est Fils de Dieu par nature, vraiment engendré *de* Dieu, c'est dire qu'il est consubstantiel à son Père. Il ne serait pas, en effet, Fils véritable, proprement dit, Fils par nature, s'il n'était de même nature que son Père, et il ne serait pas vraiment engendré *de* lui, s'il tirait d'ailleurs sa substance.

A ne raisonner même que sur les comparaisons employées par les saints docteurs pour éclaircir le mystère de la génération du Fils de Dieu, leur doctrine sur la consubstantialité est évidente et incontestable. Car, dans leur diversité, il n'est aucune de ces comparaisons qui n'indique une communication réelle de la substance. Le flambeau allumé à un autre flambeau, le soleil et ses rayons, la source et le fleuve,

1. V. S. Athan., *de Decr. Nic. Syn.*, et *ad Afros*, etc.

l'eau et la vapeur, la racine et le rameau ne peuvent, quelque sens qu'on leur donne, signifier autre chose qu'une génération substantielle. Aussi est-ce là une des considérations par lesquelles saint Denis d'Alexandrie se défendait des accusations portées contre lui. Car, en avouant qu'il ne s'était pas servi du terme de *consubstantiel* dans le livre incriminé, il ajoutait que les raisonnements qu'il avait faits étaient conformes à l'idée que ce mot exprime. « J'ai mis en avant, « dit-il, l'exemple de l'enfantement humain qui a pour objet « un être de même nature, et j'ai dit que les parents ne dif- « féraient des enfants qu'en cela seul qu'ils étaient parents « et que les enfants étaient enfants. J'ai ajouté d'autres si- « militudes analogues. J'ai dit que la plante qui sort de la « semence ou de la racine est autre que ce dont elle sort, et « cependant qu'elle est de même nature. J'ai dit que le fleuve « qui sort de la source porte un autre nom qu'elle. Car le « fleuve ne s'appelle pas la source, ni la source ne s'appelle « le fleuve, et cependant le fleuve n'est que l'eau qui sort de « la source [1]. » Et comme pour confirmer dans son Apologie ce qu'il avait dit de plus fort dans ses Lettres, il ajoute : « La « vie a été engendrée de la vie, comme le fleuve émane de la « source, et comme une lumière éclatante allumée à la lu- « mière qui ne s'éteint pas [2]. »

Nous ne voulons pas non plus presser rigoureusement les conséquences qui résultent de l'idée que l'ancienne Église a donnée du Fils de Dieu par rapport au Père; mais il faudrait être stupide pour ne pas voir que celui qui est vraiment et proprement la raison de Dieu, la sagesse de Dieu, l'intelligence de Dieu, l'esprit de Dieu, la force de Dieu, la puissance de Dieu, et encore mieux la sagesse, la force, la

1. Καὶ γὰρ ἀνθρωπίνην γονὴν παρεθέμην δῆλον ὡς οὖσαν ὁμογενῆ, φήσας πάντως τοὺς γονεῖς μόνον ἑτέρους εἶναι τῶν τέκνων, ὅτι μὴ αὐτοὶ εἶεν τὰ τέκνα... — Καὶ γὰρ καὶ φυτὸν εἶπον ἀπὸ σπέρματος ἢ ἀπὸ ῥίζης ἀνελθόν, ἕτερον εἶναι τοῦ ὅθεν ἐβλάστησε, καὶ πάντως ἐκείνῳ καθέστηκεν ὁμοφυές, κ. τ. λ. Ap. Ath., *de Decr. Nic. Syn.*, n. 25, et *de Sent. Dion.*, n. 18.

2. Ζωὴ ἐκ ζωῆς ἐγεννήθη· καὶ ὥσπερ ποταμὸς ἀπὸ πηγῆς ἐῤῥευσε, καὶ ἀπὸ φωτὸς ἀσβέστου λαμπρὸν φῶς ἀνήφθη. *Ibid.*

puissance paternelle, ne saurait être étranger à la substance de Dieu son Père, être d'une autre substance que lui ; et, quelque idée qu'on se fasse des Pères de l'Église, on n'oserait dire qu'ils ont poussé la stupidité jusque-là.

III. Passons néanmoins sur ces considérations, et prouvons d'abord qu'au sens des anciens docteurs, le Verbe est engendré de la substance du Père. N'est-ce pas ce que faisait clairement entendre saint Justin, lorsqu'après avoir dit que le Fils de Dieu est une vertu vraiment engendrée de Dieu même, pour prévenir cette objection si naturelle qu'il admettait donc en Dieu une division de la substance, comme dans la génération humaine, il ajoutait, *Non que la substance du Père soit divisée* [1], et il alléguait à l'appui de cette assertion la comparaison d'un flambeau allumé à un autre flambeau? Théognoste, qui, pour prévenir la même difficulté, a présenté des similitudes analogues, développe d'une manière plus explicite la pensée renfermée dans la proposition de saint Justin : « La substance « du Fils, dit-il, n'a pas été produite du dehors, ni tirée du « néant; mais elle est née de la substance du Père, comme la « splendeur naît du soleil, comme la vapeur naît de l'eau. « Car ni la splendeur n'est le soleil même, ni la vapeur n'est « l'eau. Mais ni la splendeur n'est étrangère au soleil, ni la « vapeur à l'eau. Et non plus la substance du Fils n'a rien « d'étranger au Père, elle est l'émanation de sa substance, « de telle sorte cependant que la substance du Père n'éprouve « aucune division [2]. » Théognoste avait emprunté ces pensées et les expressions mêmes dont il s'est servi à Origène. On sait que l'illustre docteur aimait beaucoup à appliquer au Verbe divin ces paroles d'un des livres sapientiaux : « *La sagesse est la vapeur de la puissance de Dieu et l'émanation très-pure de la gloire du Tout-Puissant.* » Or, après avoir

1. Ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, κ. τ. λ. *Dial.*, n. 128.

2. Οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν ἐφευρεθεῖσα ἡ τοῦ Υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη. ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ, ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς· — Οὔτε ἀλλότριον, ἀλλὰ ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, οὐ μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, κ. τ. λ. Ap. Ath., *de Decr.*, n. 25.

fait remarquer, dans son Commentaire sur l'Épître aux Hébreux, que l'Écriture se sert de divers moyens pour nous conduire à l'intelligence des choses divines, il ajoute : « En « employant le nom de *vapeur*, elle emprunte cet exemple « aux choses sensibles, afin de nous faire entendre comment « le Christ, qui est la Sagesse, à l'image de cette vapeur qui « procède d'une substance corporelle, procède lui-même, « comme une vapeur, de la vertu de Dieu. Procédant donc « de Dieu, de cette manière, la Sagesse est engendrée de la « substance même de Dieu [1]. » Denis d'Alexandrie dit expressément, dans son Apologie, que si dans ses Lettres contre les Sabelliens il n'avait pas employé le mot *consubstantiel*, parce qu'il n'avait pas trouvé ce terme dans les Écritures, recueillant le sens des Écritures mêmes il avait « reconnu que le « Christ, étant Fils et étant Verbe de Dieu, ne pouvait être « étranger à la substance du Père [2]. » Mais, de tous les docteurs, celui qui s'explique de la manière la plus formelle sur cette vérité, c'est Tertullien. Il enseigne partout que « le « Verbe procède de Dieu, qu'il est engendré par cette pro- « cession, qu'à cause de cela il est fils de Dieu, et Dieu même « à cause de l'unité de la substance ; » que dans cette génération « la substance ne se sépare pas, mais s'étend et se « communique ; » et en un mot, « il ne déduit pas le Fils « d'ailleurs que de la substance du Père [3]. »

IV. Ce n'est donc pas seulement le sens de la foi primitive que le concile de Nicée a exprimé lorsqu'il a dit que le Fils *a été engendré de la substance du Père;* ce sont les expressions mêmes des anciens docteurs qu'il a reproduites.

1. Sic et sapientia ex eo procedens, ex ipsâ Dei substantiâ generatur. *In Ep. ad Heb.* fragm. Opp., t. IV, p. 697.

2. Εἰ καὶ μὴ τὴν λέξιν ταύτην εὗρον ἐν ταῖς Γραφαῖς, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν τῶν Γραφῶν τὸν νοῦν συναγαγὼν, ἔγνων ὅτι Υἱὸς ὢν καὶ Λόγος, οὐ ξένος ἂν εἴη τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός. Ap. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 20.

3. ... Deum ex unitate substantiæ. — Nec separatur substantia sed extenditur. — A matrice non recessit, sed excessit. *Apolog.*, c. XXI. Qui Filium non aliundè deduco, sed de substantiâ Patris.... *Adv. Prax.*, c. IV. — V. et. *Adv. Marc.*, l. III, c. VII.

Il ne serait pas exact néanmoins de dire qu'ils ont tous formellement employé le mot philosophique *substance;* mais certainement, chacun à sa manière et sous des formes équivalentes adaptées au but qu'il se proposait, ils ont unanimement enseigné le dogme de la génération substantielle du Fils de Dieu. Ainsi, par exemple, les Pères de l'Église qui ont combattu le dokétisme se sont généralement appuyés sur cette considération, que Jésus-Christ est aussi réellement fils de Marie qu'il est réellement Fils de Dieu, ou qu'il est de Marie, quant à sa chair, de la même manière qu'il est de Dieu selon sa divinité. Saint Ignace le martyr fait souvent ce parallèle dans ses Lettres; il ouvre son Épître aux Smyrnéens en les félicitant de la plénitude de leur foi en Jésus-Christ, « véritablement de la race de David selon la « chair, lui qui est le Fils de Dieu selon la divinité, ou selon « la volonté et la puissance de Dieu [1]. » Dans l'Épître aux Éphésiens, conformément à la même pensée, parlant de Jésus-Christ qui selon la chair est fils de David, il ajoute qu'il est en même temps « fils de l'homme et Fils de Dieu [2]. » Et s'il pouvait y avoir quelque doute sur le sens qu'il attachait à ces paroles quand on les considère d'une manière isolée, il ne saurait en rester lorsqu'on les rapproche de ce qu'il avait déjà dit dans la même Épître : « Il n'est qu'un mé« decin, en même temps charnel et spirituel, fait et non fait, « Dieu existant dans la chair, la vraie vie dans la mort, qui « est de Marie et qui est de Dieu [3]. » Saint Irénée, combattant tout à la fois les hérétiques qui niaient la nature humaine de Jésus-Christ et ceux qui niaient sa nature divine, après avoir rappelé ce qu'il avait dit ailleurs, que Jésus-

1. Πεπληροφορημένους εἰς τὸν Κυρίον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, Υἱὸν Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ (ex *Theodor.* κατὰ θεότητα). *Ad Smyrn.*, n. I.

2. Τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαβὶδ, τῷ Υἱῷ ἀνθρώπου, καὶ Υἱῷ Θεοῦ. *Ad Eph.*, n. XX.

3. Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος (al. γενητὸς καὶ ἀγένητος), ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ. *Ibid.*, n. VII.

Christ seul parmi les enfants d'Adam avait été appelé Dieu et Fils unique, ajoute : « Mais parce qu'il a en lui-même, c'est-« à-dire naturellement, la génération qui est du Père su-« prême, et qu'il a accepté aussi celle qui est de la Vierge, « les Écritures divines témoignent de lui qu'il est homme et « qu'il est Dieu : homme défiguré et passible, et le Seigneur « saint et le Dieu fort [1]. » Tertullien, qui si souvent n'a fait qu'étendre les pensées de saint Irénée et les exprimer plus énergiquement, insiste fréquemment sur le parallèle de la double génération du Sauveur dans ses livres contre Marcion et dans son traité de la Chair du Christ. Nous avons rapporté ailleurs un passage bien remarquable de ce dernier ouvrage [2]; en un autre endroit il recherche pourquoi le Fils de Dieu a voulu naître d'une vierge, et comment, naissant d'une vierge, il a pu être véritablement homme, et il fait ce raisonnement : « Comme, dit-il, n'étant pas encore né de « la Vierge, il a pu avoir Dieu pour Père, sans une mère hu-« maine, ainsi également, dans sa naissance humaine, il a pu « avoir une *femme* pour mère, sans un père humain. Chair « sans semence du côté de l'homme, Esprit avec semence du « côté de Dieu. Par là se vérifie en lui cette parole, *Ce qui est « né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit.* « Et comme, étant né de l'Esprit de Dieu (c'est-à-dire de « la substance de Dieu), il est et Dieu Esprit, et Dieu « né de Dieu, ainsi étant tiré de la chair de l'homme, « il est véritablement homme engendré dans la chair [3]. » A ces témoignages nous pourrions en joindre beaucoup d'autres. Nous ne doutons pas que tous les anciens docteurs qui ont combattu le dokétisme sous ses diverses formes, n'en aient fait de semblables. La foi de la génération

1. Sed quoniam præclaram præter omnes habuit in se eam quæ est ab Altissimo Patre genituram, præclarâ autem functus est et eâ quæ est ex Virgine generatione, utraque de eo Scripturæ divinæ testificantur : et quoniam homo indecorus et passibilis... et quoniam Dominus sanctus.... et Deus fortis. Lib. III, c. XIX, 2.

2. V. livre IX, c. III.

3. Itaque, sicut nondùm natus ex Virgine Patrem Deum habere potuit sine

substantielle de Jésus-Christ quant à la divinité, était donc si universelle au second et au troisième siècle, que les gnostiques l'admettaient avec les catholiques; et elle était si certaine aux yeux de ceux-ci, qu'ils s'en servaient comme d'un principe incontestable pour établir la réalité de sa génération humaine.

V. Du reste, ce n'est pas toujours indirectement, et en combattant les dokètes, qu'ils enseignaient l'égale réalité de la double génération du Sauveur; souvent ils le faisaient d'une manière directe. C'est ce qu'on voit dans les fragments de Méliton, dans le traité de Tertullien contre Praxéas (c. XXVII), et spécialement dans le livre *de la Trinité*. « L'É« criture, dit l'auteur de cet ouvrage, enseigne aussi claire« ment que Jésus-Christ est Dieu, qu'elle enseigne claire« ment qu'il est homme. Car elle ne le propose pas seulement « comme Fils de Dieu, mais comme Fils de l'homme; elle « ne dit pas seulement non plus qu'il est Fils de l'homme, « mais elle a coutume de le présenter comme Fils de « Dieu, afin de nous faire entendre qu'étant de l'homme et « de Dieu, il est l'un et l'autre. Car comme la nature nous « fait un devoir de croire homme celui qui est né de « l'homme, elle nous prescrit aussi de croire Dieu celui qui « est né de Dieu. Et si celui qui est né de Dieu n'est pas « Dieu, celui qui est né de l'homme n'est pas non plus « homme [1]. » Ce raisonnement de Novatien n'aurait ni valeur, ni même de sens, s'il ne s'agissait pas des deux côtés

homine matre; æquè cùm de Virgine nasceretur, potuit matrem habere hominem, sine homine patre. Sic denique homo cùm Deo, dùm caro hominis cum Spiritu Dei. Caro sine semine ex homine; Spiritus cum semine ex Deo....— Ità cùm ipse sit de Spiritu Dei, et Spiritus Deus est, et Deus ex Deo natus ipse est, et ex carne hominis homo in carne generatus, etc. *De Carn. Christ.*, c. XVIII. Cnf. c. V.

1. Quoniam nec Dei tantùm illum Filium esse proponit, sed et hominis : nec hominis tantùm dicit, sed ex Dei referre consuevit : ut dùm ex utroque est, utrumque sit, ne si alterum tantùm sit, alienum esse non possit. Ut enim præscripsit ipsa natura hominem credendum esse qui ex homine sit, ita eadem natura præscribit et Deum credendum esse qui ex Deo sit : ne si non et Deus fuerit, cùm ex Deo sit, jàm nec homo sit, licèt ex homine fuerit. *De Trin.*, c. XII.

d'une génération également véritable et substantielle. L'explication que le concile de Nicée a donnée de ce mot des anciens symboles, que Jésus-Christ est Fils engendré *de* Dieu, en ajoutant, *c'est-à-dire de la substance de Dieu*, était donc le sens même qu'y attachait l'Église primitive. Nous allons voir que la conséquence qu'il tire immédiatement de cette vérité en disant : *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu*, n'était pas moins communément admise dans l'antiquité ecclésiastique.

CHAPITRE XVI.

Le Verbe consubstantiel au Père. Suite. — Le Verbe, Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu. — Jésus-Christ Dieu parce qu'il est Fils de Dieu, engendré de la substance de Dieu. — Jésus-Christ aussi véritablement Dieu qu'il est homme. Beaux témoignages de Tertullien et de saint Hippolyte. — Jésus-Christ Dieu par substance, par nature, vrai Dieu.

I. Il n'est pas nécessaire, sans doute, de prouver ici que les formules : *Dieu de Dieu, lumière de lumière*, et même celle-ci : *Dieu véritable de Dieu véritable*, étaient en usage dans l'Église bien avant le concile de Nicée. Nous avons rapporté ailleurs les témoignages qui attestent ce fait[1] ; mais il importe d'établir que le sens même de ces formules y a toujours été professé, c'est-à-dire qu'elle a toujours cru que le Fils, parce qu'il était engendré du Père, était Dieu, vrai Dieu comme le Père.

Pourrait-on en douter, à ne considérer que les passages que nous avons produits à la fin du chapitre précédent? Saint Irénée, Tertullien et Novatien n'y indiquent-ils pas clairement que Jésus-Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu? Du reste, ils aiment à revenir sur cette pensée. Ainsi Tertullien, dans son Apologétique, dit expressément que Jésus-Christ est Fils de Dieu et Dieu à cause de l'unité de la

1. V. le livre IV[e] de cette Histoire, c. IX, n. II, c. X, n. II, et le livre VI[e], c. III, n. II, III. De Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Tert., *Apol.*, c. XXI. Φῶς ἐκ φωτός. Dion. Alex. ap. Athan., *de Sent. D.*, n. 15.

substance[1]; Novatien prétend que ce serait faire injure à Dieu le Père de penser qu'il n'a pas pu engendrer un Fils Dieu comme lui[2], et il dit ailleurs que « le Christ est justement appelé Dieu et cru tel, parce qu'il est né de Dieu, et qu'il est appelé son Fils[3]. » Cette induction est commune chez les Pères de l'Église. Nous la trouvons dans les plus anciens, et spécialement dans saint Justin[4]. Et nous pouvons en tirer des conséquences bien remarquables en faveur de la doctrine de la consubstantialité.

En effet, d'une part, s'il est vrai que le Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, il est donc fils par une génération véritable et substantielle. Il ne peut y avoir d'autre liaison logique entre ces deux propositions : Le Christ est le Fils de Dieu, donc il est Dieu, que celle-ci ou toute autre équivalente : or, un fils véritable est de même nature que son Père. La filiation adoptive ne saurait autoriser une conclusion semblable. Qui oserait, en effet, raisonner de la sorte : Le Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, c'est-à-dire, parce qu'il est une créature plus parfaite que toutes les autres. Entre la créature la plus parfaite et Dieu, il n'y a nulle liaison naturelle, nécessaire; entre la créature la plus parfaite et Dieu la distance est infinie.

D'autre part, dire que le Christ est Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, parce qu'il est né de Dieu, c'est dire qu'il est Dieu, comme l'est celui dont il est né, celui dont il est Fils. « C'est une chose reconnue, dit Tertullien, que ce qui naît de Dieu est Dieu, et que ce qui naît de celui qui n'est pas Dieu, n'est pas lui-même Dieu[5]. » De plus, s'il est Dieu,

1. Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ. *Apol.* XXI.

2. Hæc contumelia hæreticorum ad ipsum quoque Deum Patrem redundabit, si Deus Pater Filium Deum generare non potuit. *De Trin.*, c. XI.

3. Ex utroque latere nos veritas in istam concindit sententiam, quia intelligere debeamus Dei Filium fuisse qui, quoniam ex Deo est, meritò Deus, quia Filius Dei dictus sit, c. XXVI.

4. Καὶ Θεὸν ὄντα Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπερητεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ. *Dial.*, n. 127. V. et. 126.

5. Scitum Deum a Deo nasci, quemadmodùm de non-Deo, non-Deum. *Ad Nat.* l. II, n. III.

parce qu'il est né de Dieu, parce qu'il est Fils de Dieu, donc il n'est pas fait Dieu, il n'est pas devenu Dieu : il l'est par origine et par nature, et par conséquent, il est vrai Dieu comme celui de qui il procède.

II. Ces conséquences sont immédiates, palpables, et il est impossible que les Pères de l'Église ne les aient pas aperçues. Quelle preuve n'en avons-nous pas d'ailleurs dans cette multitude de passages où ils enseignent que Jésus-Christ est également Dieu et homme, et conséquemment aussi véritablement, aussi parfaitement l'un que l'autre? Rien n'est ni plus souvent ni plus directement proclamé dans l'Église primitive. La nécessité de faire connaître aux païens ce que c'était que Jésus-Christ, le besoin d'établir la réalité de sa nature humaine contre les gnostiques, et la réalité de sa nature divine contre les Artémonites, le devoir qui était imposé aux docteurs de présenter aux fidèles, dans toute leur plénitude, les grandeurs de leur commun Maître, les engageaient à l'envi à dire qu'il était pareillement et réellement Dieu et homme. Ainsi, nous avons vu Méliton de Sardes prouver, dans un discours contre les Marcionites, que Jésus-Christ est en même temps Dieu et homme parfait, et déclarer qu'il existait comme Dieu véritable avant tous les siècles [1] ; et nous avons rapporté le passage où saint Irénée dit que « le Seigneur a montré, en remettant les péchés, qu'il était homme et Dieu : homme en compatissant à nos faiblesses, Dieu en remettant les dettes que nous avons contractées envers Dieu notre créateur [2]. » Ce grand évêque était si convaincu de l'égale vérité de la nature humaine et de la nature divine en Jésus-Christ, qu'il ne craignait pas de dire que « le Père, l'Esprit-Saint, la création, « les hommes, les esprits apostats eux-mêmes rendent té« moignage qu'il est véritablement Dieu et véritablement « homme [3]. » C'était la foi publique de l'Église de Lyon,

1. V. l. VII[e] de cette Histoire, c. VIII.
2. Voy. l. IX, c. VI.
3. Ab omnibus accipiens testimonium, quoniam verè homo et quoniàm verè Deus, à Patre, à Spiritu, etc. L. IV, c. VI, n. 7.

pendant son épiscopat. Aussi un jeune chrétien, saint Épipode, repoussait-il les promesses et les menaces de ses juges par ces belles paroles : « Vous ignorez que le Seigneur éternel, Jésus-Christ dont vous rappelez la mort, est ressuscité, « lui qui, étant pareillement Dieu et homme, a ouvert, par « une miséricorde ineffable, à ses serviteurs le chemin de « l'immortalité[1]. »

Qu'est-il besoin de rapporter encore la belle exhortation de Clément d'Alexandrie aux païens : « O homme, crois à « celui qui est Dieu et homme; crois, ô homme, à celui qui « est mort, qui est adorable et qui est le Dieu vivant[2]. » N'est-il pas manifeste que le célèbre Alexandrin regardait Jésus-Christ comme étant également Dieu et homme? Tertullien, qui, dans ses livres contre Marcion, soutient que Jésus-Christ ne serait pas véritablement Dieu, s'il n'était pas véritablement homme, à cause de l'égale vérité de ses deux natures[3], s'explique, dans son traité contre Praxéas, sur la double nature de Jésus-Christ avec une précision bien remarquable. Exposant la doctrine catholique sur l'Incarnation, il enseigne que Jésus-Christ est Dieu et homme; Dieu et homme selon ses deux substances qui subsistent distinctement chacune dans ses propriétés. « Chaque substance, poursuit-il, a son état, c'est-à-dire sa manière d'exister. Il y a donc en Jésus-Christ un double état qui n'est pas confondu, mais qui est uni dans une seule personne, Jésus Dieu et homme; et la propriété de chaque substance est si parfaitement sauvegardée en lui, que chacune produit l'opération qui lui est propre, et d'une manière distincte[4], quoiqu'elles demeurent in-

1. Homo pariter et Deus. Pass. *SS. Epiph.*, n. v. Ruinart, p. 64.

2. V. le livre VIIIe de cette Histoire, c. v.

3. Æquè non erit Deus Christus verè, si nec homo verè fuit in effigie hominis constitutus... *Adv. Marc.*, l. V, c. xx.

4. Invenimus illum directò et Deum et hominem expositum..... secundùm utramque substantiam in suâ proprietate distantem. — Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in unâ personâ Deum et hominem Jesum. — Et adeò salva est utriusque proprietas substantiæ, ut et spiritus res suas egerit in illo.... et caro passiones suas functa sit. — Substantiæ ambæ in statu suo quæque distinctè agebant. *Adv. Prax*, c. xxvii.

séparables. » Il y a plus : non content d'exposer ainsi la doctrine catholique, Tertullien la prouve. Il établit la réalité et la distinction des deux substances en Jésus-Christ, d'abord par les Écritures, qui l'appellent directement Dieu et homme [1] ; puis par les miracles du Sauveur, œuvres propres de sa divinité, et par ses souffrances, fonctions propres de sa mortalité [2] ; enfin, par sa qualité de médiateur entre Dieu et les hommes, qui implique en lui l'existence de ces deux natures [3].

Ce chapitre de Tertullien est si remarquable par l'exactitude de la doctrine et la sévérité de l'expression, qu'on le croirait écrit après les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Et c'est là, pour le dire en passant, une preuve de plus qu'il ne faut pas facilement répudier comme apocryphes des ouvrages attribués aux anciens Pères, parce qu'ils contiennent une exposition précise de la doctrine catholique, ainsi que le font, par exemple, quelques auteurs pour les fragments contre Béron et Hélice attribués à saint Hippolyte. Il est vrai qu'on ne peut rien désirer de plus clair que ce qu'on trouve dans ces fragments, par rapport aux deux natures de Jésus-Christ et à la distinction des opérations qui leur sont propres. On y voit, en effet, que « Jésus-Christ est en même temps Dieu immense et homme circonscrit, qu'il possède parfaitement les deux natures parfaites de Dieu et de l'homme, et qu'il opère selon les propriétés respectives de ces deux natures. » On y voit encore que « la Divinité est après l'Incarnation ce qu'elle était auparavant, ce qu'elle est par nature, infinie, incompréhensible, impassible, immuable, inaltérable, et seule

1. Il le prouve par un verset du Ps. LXXXVI[e], où il lisait : *Deus et homo natus est in eâ ;* et par le verset 3[e] de l'*Épître aux Romains* : Sic et Apostolus de utrâque ejus substantiâ docet : *Qui factus est*, inquit, *ex semine David*, hic erit homo et Filius hominis : qui definitus est *Filius Dei*, *secundùm spiritum*, hic erit Deus, et Sermo, Dei Filius. *Ibid.*

2. Si tertium quid esset, ex utroque confusum,.... non tàm distincta documenta parerent utriusque substantiæ... *Ibid.*

3. Sic et Apostolus etiam Dei et hominum appellans *sequestrem* (1 *Tim.* II, 5), utriusque substantiæ confirmavit. *Ibid.*

snbstantiellement le bien infini. » On y voit, enfin, que « le Christ est en même temps et par nature Dieu et homme [1]. » C'est à cause de ces passages et de quelques autres semblables que des critiques se sont crus autorisés à regarder ces fragments comme suspects de supposition. Mais, outre qu'on trouve les mêmes pensées et des expressions analogues dans les passages de Tertullien que nous avons rapportés, rien n'est plns commnn, dans les ouvrages certains de saint Hippolyte, que cette doctrine, que le Fils de Dieu s'est fait homme, non par fiction ni par changement [2] ; rien n'y est plus ordinaire que le parallélisme entre la nature humaine et la nature divine dans le Sauveur, l'une prouvée et démontrée par les souffrances de l'homme-Dieu, l'autre par ses miracles [3] : celle-là contestée par Valentin, Marcion et les gnostiques, celle-ci par d'autres sectaires; la première selon laquelle il est mort, la seconde selon laquelle il est toujours vivant, l'une et l'autre établies par son caractère de médiateur entre les hommes et Dieu [4].

Ces raisonnements, ces comparaisons entre la nature divine et la nature humaine en Jésus-Christ, se rencontrent partout dans l'antiquité chrétienne. Nous nous permettrons d'en apporter encore deux exemples, empruntés l'un à un patriarche d'Alexandrie, l'autre à un écrivain de l'Église occidentale. Saint Pierre le martyr, quelque temps avant l'apparition d'Arius, prêchait à son peuple que « la trahison de Judas d'un côté, « et les miracles du Sauveur de l'autre, démontraient que « Jésus-Christ est Dieu fait homme, qu'il était Dieu par na-

1. Θεὸν ἄπειρον ὁμοῦ καὶ περιγραπτὸν ἄνθρωπον ὄντα τε καὶ νοούμενον, τὴν οὐσίαν ἑκατέρου τελείως τελείαν ἔχοντα, μετὰ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, ἤγουν φυσικῆς ἰδιότητος. — Ἄπειρον... ἀναλλοίωτον, ἄτρεπτον. — Καὶ ὁ αὐτός, Θεὸς ὁμοῦ φύσει καὶ ἄνθρωπος,... ὁ Χριστός. Opp., t. I, p. 226, 230.

2. Οὐ γὰρ κατὰ φαντασίαν ἢ τροπήν. *C. Noet.*, n. XVII.

3. Voyez spécialement, *C. Noet.*, n. XVIII, et *in Theoph.*, n. VIII.

4. Ἀλλ' εἰ καὶ γέγονεν ἐν νεκροῖς ὡς ἄνθρωπος, ἀπομεμένηκε ζῶν τῇ τῆς θεότητος φύσει. *In Gen.* fragm. Opp., t. II, p. 24. Ἵνα δὲ δειχθῇ τὸ συναμφότερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ, τήν τε τοῦ Θεοῦ οὐσίαν καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων, ὡς καὶ ὁ Ἀπόστολος λέγει μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. *De Bened.* fragm. *Ibid.*, p. 45.

« ture, et homme aussi par nature [1]. » Cinquante ans avant, l'auteur du livre de la Trinité s'étonnait, en développant la parole de saint Jean : *Le Verbe a été fait chair*, que l'on pût douter que le Christ soit homme ou qu'il soit Dieu, surtout lorsqu'on remarque que l'Évangile a uni ces deux substances dans une seule naissance du Christ; et il définit ailleurs le Sauveur, celui qui est composé, tissu de Dieu et de l'homme, et réunit en lui-même, par un lien réciproque, l'une et l'autre substance [2].

III. Parler et raisonner ainsi, c'est dire, c'est enseigner que Jésus-Christ est Dieu par substance, Dieu par nature, comme le faisaient saint Irénée et saint Hippolyte lorsqu'ils disaient que « la divinité de Jésus-Christ est sa substance, » « qu'il est Dieu selon la nature, qu'il est Fils unique selon « l'essence divine [3], » et le concile d'Antioche lorsqu'il déclarait qu'avant tous les siècles, « il était Dieu et Fils de « Dieu, non par prescience, mais par nature et par hypos- « tase [4]. » Parler ainsi, raisonner ainsi, c'est dire équivalemment qu'il est Dieu véritable, à moins qu'on n'admette deux substances divines, deux êtres séparés qui soient l'un et l'autre Dieu par nature. Du reste, nous avons vu ailleurs (et pourquoi y revenir encore?) Jésus-Christ formellement appelé Dieu véritable par plusieurs martyrs, par les apologistes de la religion, et même par Origène, qui, dans un ouvrage de

1. Utraque itaque demonstrantur, et quod erat Deus naturâ et quod fuit homo naturâ. Ap. Leont. Byz., *de Sect.*, l. I. Bibl. PP., t. IX, p. 682.

2. Quis igitur dubitet, cùm in extremâ parte dicitur : *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, Christum, cujus est nativitas, et quia caro factus est, esse hominem, et quia Verbum Dei, Deum incunctanter edicere esse : præsertim cùm animadvertat Scripturam evangelicam, utramque istam substantiam in unam nativitatis Christi fundâsse concordiam? *De Trin.*, c. XIII. (Jesum Christum) ex utroque connexum (ut ità dixerim), ex utroque contextum, atque concretum et in eâdem utriusque substantiæ concordiâ mutui ad invicem fœderis confibulatione sociatum, hominem et Deum, etc., c. XIX.

3. Substantiam quoniam Deus. S. Iren., l. III, c. XXI, n. 5. Καίτοι κατὰ φύσιν ὑπάρχων Θεός. Comm. *in Gen.* Opp., t. II, p. 27. Μονογενὴς κατὰ τὴν θεϊκὴν οὐσίαν. *Hom. in Theoph.*, n. VII. Opp., t. I, p. 264.

4. Οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει, Θεὸν Θεοῦ Υἱόν. Conc. Ant. I. Labb., t. I, p. 845.

sa jeunesse, semblait avoir porté atteinte à cette auguste vérité [1].

CHAPITRE XVII.

Le Verbe consubstantiel au Père. Suite. Le Verbe engendré et non fait.—Le Verbe Fils de Dieu partout distingué et séparé des créatures.—Un grand nombre de docteurs déclarent formellement qu'il n'est pas fait. — Cette foi constante dans l'Église au milieu du troisième siècle.

I. Quelque loin que l'on remonte dans les annales de l'Église, nulle part on ne trouvera que le Verbe, Fils de Dieu, ait été proprement créé, ait été tiré du néant, ainsi que l'enseignait Arius, et qu'il n'ait été distingué de la création qu'en ce qu'il est une créature plus parfaite que toutes les autres. Partout, au contraire, et dès le premier siècle, nous avons vu le Fils de Dieu entièrement distingué et séparé par son essence des créatures. Cette distinction, ou même cette opposition entre le Verbe et les créatures se déclare de plusieurs manières. *Il est engendré du Père*, et elles sont faites, tirées du néant. *Il était engendré avant toutes les créatures*, *il est plus ancien que toutes les créatures* : mais comment serait-il plus ancien, non pas que les autres créatures, mais que toutes les créatures, s'il était lui-même créature? C'est *par lui*, c'est *pour lui*, c'est *en lui* que *tout* a été fait; il était le conseiller du Père dans la *formation des créatures;* il n'est donc pas du nombre des choses faites. Enfin les chrétiens ont toujours fait profession de n'adorer aucune créature, et ils ont fait en même temps profession de l'adorer. Et ces distinctions, ces oppositions ne se trouvent pas seulement dans quelques auteurs ecclésiastiques, ou dans quelques passages isolés de leurs livres; on les rencontre dans tous, et elles forment l'ensemble de leur doctrine.

Il est vrai, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs [2],

1. Voy. l. VIII[e], c. I, III, V, VI, VII. Voy. aussi l. VII, c. VIII, X, etc.
2. Ci-dessus, c. V, VI.

que tous ces écrivains ne se sont pas exprimés partout avec une égale précision, et qu'ils ont, en certaines circonstances, appliqué au Verbe les mots *créé*, *fait*, dont le sens n'était encore déterminé ni par l'usage ni par l'autorité de l'Église. Mais qu'on veuille bien ajouter, aux remarques que nous avons faites, cette nouvelle observation qui nous paraît décisive. Lorsque les anciens docteurs veulent clairement désigner l'action de *créer*, ils ne manquent pas de moyens pour cela. Ils disent que Dieu seul était, que rien n'existait hors de lui, que quand il le voulut, comme il le voulut, il produisit le monde; ou même ils disent expressément que Dieu a tiré la matière, les anges, l'homme, toutes choses, de ce qui n'était pas, du néant; mais lorsqu'il s'agit du Verbe, leur langage est bien différent! Dieu n'est jamais seul en lui-même, jamais sans son Verbe ou sans sa Sagesse. Il l'a toujours en lui, même alors qu'il le produit hors de lui. Et ce Verbe, loin de le créer de ce qui n'était pas, Dieu le tire *de* lui-même et l'engendre de sa substance. On ne saurait désirer une opposition de langage plus manifeste, et en présence de cette opposition, le doute ne saurait subsister sur la pensée des Pères de l'Église, aux yeux des esprits attentifs et non prévenus.

II. D'ailleurs, on se tromperait grandement si l'on se persuadait que les écrivains des premiers siècles n'ont exprimé que de cette manière la différence essentielle qui, sous le rapport de l'origine, existe entre le Verbe divin et les créatures. Plusieurs se sont expliqués à cet égard dans les termes les plus formels, et comme s'ils voulaient d'avance proscrire l'erreur arienne. Ainsi Athénagore dit expressément que le Verbe *n'est pas une chose faite*[1]. Saint Irénée ne se contente pas de le séparer de tout ce qui est *dans la création*, ou dans la *sujétion*, comme il parle[2]; il dit à plusieurs reprises, en l'opposant aux créatures en général ou à l'homme,

1. Οὐχ ὡς γενόμενον. *Leg.*, n. 10.
2. L. III, c. VIII, n. 2.

qu'il n'est pas créé, qu'il n'est pas fait [1]. Origène, qui distingue si constamment le Fils de Dieu des créatures [2], ne s'en tient pas là, et, dans ses tomes sur saint Jean comme dans ses livres contre Celse, il déclare formellement qu'il n'est pas fait [3]. On dirait que Théognoste, dans le beau passage que nous avons cité, avait en vue l'arianisme, lorsqu'il affirmait que « la substance du Fils n'a pas été tirée du « néant [4]. » Novatien ne renverse pas moins cette erreur, quand, pour prouver que Jésus-Christ n'est pas seulement homme, mais Dieu, il s'appuie sur cette parole du Sauveur, *Moi je procède de Dieu*, et il ajoute : « Or il est constant que « l'homme a été fait par Dieu, et qu'il n'en procède pas ; « tandis que le Verbe en procède, et à cause de cela, il est « chez Dieu, et il est Dieu [5]. » Tertullien lui-même, dans son ouvrage contre Hermogène, ne dit-il pas, en opposant la Sagesse divine à la matière : « S'il faut à Dieu une matière « pour ses ouvrages, qui ne préférerait celle-ci comme « source et origine de toutes choses? Matière des matières, « qui n'est pas dépendante de Dieu, qui par l'état n'en est « pas différente, non animée d'un mouvement inquiet, non « informe, mais existant en Dieu, et propre à Dieu, et ornée « et belle, en un mot telle que Dieu a pu en avoir besoin, « lui qui a besoin de ce qui est à lui plus que de ce qui lui « est étranger [6] ? » Et cette Sagesse qui n'est pas dépendante de Dieu, mais qui est en lui, qui n'en est pas différente par

1. Non enim infectus es, ô homo,..... sicut proprium ejus Verbum. Lib. II, c. XXV, n. 3. V. et. l. IV, c. XXXVIII, n. 2 et 3. Cf. l. III, c. VIII, n. 3, l. V, c. I, n. I.

2. Voyez spécialement le livre VIII[e] contre Celse, n. 3, 4, 5 et 17.

3. *C. Cels.*, lib. VI, n. 17. *In Joann.*, t. II, n. I. Voyez le livre VI[e] de cette Histoire, c. IV, et le ch. XX[e] de ce livre.

4. V. ci-dessus, c. XV, n. III.

5. Cùm constet hominem à Deo factum esse, non ex Deo processisse. *De Trinit.*, c. XXIII.

6. Quis non hanc potius omnium fontem et originem commendet? Materiam verò materiarum, non sibi subditam, non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem, sed insitam et propriam et compositam et decoram, quali Deus potuit eguisse, sui magis quàm alieni egens. *Adv. Herm.*, c. XVIII.

l'état, mais qui lui est propre, le seul être dont Dieu ait besoin, lui qui n'a besoin que de lui-même et de rien qui lui soit étranger, n'est-elle pas évidemment incréée et essentiellement différente de toutes les créatures ?

C'est par suite de la même pensée que tous les Pères ont enseigné constamment que le Verbe divin est par nature immuable, impassible, inaltérable : immuable dans son incarnation, immuable dans le bien, inaltérable en toutes manières, ainsi que nous l'avons déjà vu et que nous le verrons encore.

III. Mais pourquoi rapporter ici d'autres témoignages? Le fait remarquable sur lequel nous sommes revenu plusieurs fois, et sur lequel il nous faudra bien revenir, ne prouve-t-il pas jusqu'à la dernière évidence que l'Église du troisième siècle regardait comme un point essentiel de son enseignement que le Verbe divin n'était pas créé? Rappelons-nous qu'un des chefs d'accusation portés contre Denis d'Alexandrie était d'avoir appelé le Fils de Dieu une chose faite. Saint Denis de Rome, dans la lettre qu'il écrivit à cette occasion, après s'être élevé avec force contre les Sabelliens et les trithéistes, ajoutait : « Ils ne sont pas moins coupables, « ceux qui croient que le Fils est une créature, et qui pen- « sent que le Seigneur est fait, comme si en réalité il était « une de ces choses qui sont vraiment faites, tandis que les « divines Écritures enseignent qu'il est engendré, et non « fait ou formé. Ce n'est donc pas une légère faute, c'est une « souveraine impiété, de dire, en quelque manière que ce soit, « que le Seigneur a été fait [1]. »

Denis d'Alexandrie n'avait pas donné dans cette erreur, quoiqu'il se fût servi peut-être d'expressions peu mesurées. Nous le voyons, dans son Apologie, traiter de sycophautes

1. Οὐ μεῖον δ' ἄν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποίημα τὸν Υἱὸν εἶναι δοξάζοντας, καὶ γεγονέναι τὸν Κύριον, ὥσπερ ἕν τι ὄντως γενομένων νομίζοντας, τῶν θείων λόγων γέννησιν αὐτῷ τὴν ἁρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν, ἀλλ' οὐχὶ πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν προσμαρτυρούντων· βλάσφημον οὖν οὐ τὸ τυχόν, μέγιστον μὲν οὖν, χειροποίητον τρόπον τινὰ λέγειν τὸν Κύριον. Ap. Ath., *de Decr.*, n. 26.

ceux qui concluaient, de ce qu'il avait appelé Dieu le créateur de toutes choses, qu'il l'avait par cela même regardé comme le créateur du Christ [1]. Expliquant sa pensée, il ajoute « que s'il a appelé Dieu le créateur du Christ, il l'avait auparavant appelé son Père; qu'en l'appelant son créateur, il ne parlait que de la nature humaine du Sauveur; et que personne n'a le droit de penser qu'il avait appelé le Verbe, en tant que Verbe, un ouvrage, lui qui croit et qui a toujours cru que le Verbe n'est pas une chose faite, et que Dieu n'est pas son créateur, mais son Père [2]. »

L'erreur qui fait le fond de l'arianisme était donc regardée à Alexandrie et à Rome, plus d'un demi-siècle avant Arius, comme une impiété envers Jésus-Christ. Les expressions dont il se servit pour exprimer son erreur étaient dès lors réprouvées par un grand nombre de catholiques; et pour la proscrire définitivement, le concile de Nicée n'eut qu'à adopter, presque dans les mêmes termes, les formules employées par Denis de Rome, soixante-quinze ans avant sa célébration.

CHAPITRE XVIII.

Le Verbe consubstantiel au Père. Suite. — Histoire, dans l'Église, du mot Ὁμοούσιος. — Témoignages des docteurs anténicéens qui ont dit que le Fils est consubstantiel au Père.—Ce mot tellement en usage vers le milieu du troisième siècle, qu'un des chefs d'accusation portés contre saint Denis était de ne l'avoir pas employé. Jugement du concile de Rome. Conduite de l'évêque d'Alexandrie. — Ces faits rendent peu vraisemblable l'assertion des semi-ariens, relativement au concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate. — Après ce concile, ce mot est constamment en usage dans l'Église.

I. Le dogme catholique de la consubstantialité du Verbe est suffisamment établi. Il s'agit maintenant de nous occuper du mot qui l'exprime, et de tracer rapidement l'histoire de son adoption dans l'Église.

1. Ap. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 20.

2. Ὡς γὰρ οὐ ποίημα φρονῶ τὸν Λόγον, καὶ οὐ ποιητὴν, ἀλλὰ Πατέρα τὸν Θεὸν αὐτοῦ λέγω, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 21.

Eusèbe de Césarée, dans la lettre qu'il écrivit à ses diocésains après le concile de Nicée pour expliquer les motifs qui l'avaient engagé à souscrire le symbole et les anathématismes de cette illustre assemblée, dit, entre autres choses, qu'il avait admis le mot ὁμοούσιος « parce qu'il savait que plusieurs évê« ques et écrivains également savants et illustres s'en étaient « servis en parlant du Père et du Fils [1]. » Saint Athanase, de son côté, affirme la même chose, et il se plaint de ce qu'un parti nombreux refuse d'adopter cette expression, malgré le témoignage et l'autorité d'évêques anciens et respectables [2]. Or, du temps d'Eusèbe et de saint Athanase, subsistaient encore un grand nombre de monuments qui sont aujourd'hui perdus; et, alors même que dans les ouvrages et les fragments qui nous restent des écrivains des premiers siècles nous ne verrions pas le mot ὁμοούσιος employé pour signifier la commune nature du Père et du Fils, il ne nous serait pas permis de douter que cette expression n'ait été en usage dans l'Église avant le concile de Nicée.

Mais nous n'en sommes pas réduits là; et, malgré la perte si regrettable de tant d'anciens monuments, il nous reste encore plusieurs témoignages directs en faveur de ce fait important de l'histoire du dogme. Clément d'Alexandrie dans ses Stromates, sans dire expressément que le Fils de Dieu est consubstantiel au Père, fait clairement entendre que cette expression lui est justement applicable. En effet, pour prouver contre les gnostiques qu'il n'y a pas entre l'homme et Dieu communion de nature, il dit que soutenir cette assertion, ce serait prétendre que nous sommes des parties de Dieu, ou « consubstantiels à Dieu [3]. » Puis, après avoir montré toute l'absurdité de la première supposition, il conclut parallèlement à sa proposition générale, en disant que nous

1. Ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ θεολογίας, τῷ τοῦ ὁμοουσίου συγχρησαμένους ὀνόματι. Apud Ath., *de Decr.* Opp., t. I, 240.

2. Μετὰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀρχαίων ἐπισκόπων. *Ad Afros*, Ep.

3. Ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ Θεῷ. *Strom.*, l. II, n. XVI, p. 467.

ne sommes ni parties de Dieu, ni *Fils* par nature [1], ce qui implique qu'il regardait comme consubstantiel à Dieu quiconque est Fils par nature. Poursuivant la même pensée, il ajoute immédiatement après que nous devons devenir semblables à notre maître, *non, quant à la substance* [2], car il est impossible que celui qui est fils par adoption soit égal à celui qui l'est par nature, τῳ φύσει. Clément d'Alexandrie, en disant que le Verbe est Fils par nature, disait donc équivalemment qu'il est consubstantiel à son Père. Quiconque s'est familiarisé avec le langage de ce docteur dans ses Stromates, où les allusions sont continuelles, où il s'applique moins à montrer qu'à faire deviner sa pensée, sentira la solidité de cette observation.

Origène est moins obscur et plus explicite que son maître. Après avoir rapporté, dans son commentaire sur l'épître aux Hébreux, les similitudes empruntées à la lumière et à son éclat, à l'eau et à la vapeur qui en émane, il ajoutait : « C'est ainsi encore que, sous l'image d'une émanation cor- « porelle, la Sagesse est appelée l'émanation pure et sincère « de la gloire du Tout-Puissant. L'une et l'autre de ces « similitudes montrent évidemment qu'il y a communion « de substance entre le Fils et le Père. Car l'émanation est « consubstantielle (ὁμοούσιος) au corps dont elle est l'écoule- « ment ou la vapeur [3]. »

Ce ne sont pas seulement les catholiques qui employaient cette expression. Les gnostiques, et spécialement les Manichéens, s'en servaient, mais avec des modifications qui en dénaturaient le sens. Ainsi, au lieu de dire simplement que le Fils est *consubstantiel* au Père, ils disaient qu'il est consubstantiel, *selon une partie*, ou *comme une partie* du Père,

1. Μήτε φύσει τέκνων. *Ibid.*, p. 468.
2. Οὐ κατ' οὐσίαν. *Ibid.*, p. 469.
3. Quæ utræque similitudines manifestissimè ostendunt communionem substantiæ esse Filli cum Patre. Aporrhœa enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiæ cum illo corpore ex quo est vel aporrhœa vel vapor. *In Epist. ad Heb.* fragm. Opp., t. IV, p. 697.

ce qui impliquait la divisibilité de la nature divine [1]. On trouve encore l'ὁμοούσιος dans un ouvrage publié sous le nom de Mercure Trismégiste, et dont l'auteur est probablement un demi-chrétien sorti des écoles platoniciennes [2]. Serait-il téméraire de penser que ces hommes appartenant à des sectes diverses, et qui aimaient à imiter le langage de l'Église, lui avaient emprunté cette expression, comme ils lui empruntaient tant d'autres?

II. Mais, laissons de côté les suppositions, quelque vraisemblables qu'elles puissent être, et revenons à des faits certains. L'ὁμοούσιος était tellement passé dans le langage commun des fidèles et des docteurs, au milieu du troisième siècle, qu'un des griefs reprochés à Denis d'Alexandrie fut, ainsi que nous l'avons déjà vu, de n'avoir pas employé cette expression dans ses lettres contre les Sabelliens. Le concile de Rome, apprenant cette omission, en fut indigné. Saint Denis le pape, qui le présidait, signifia la sentence du concile à son homonyme d'Alexandrie [3]. Celui-ci, dans l'ouvrage qu'il composa pour sa défense, reconnut qu'il ne s'était pas servi de ce terme, parce qu'il n'est pas dans l'Écriture; mais il déclara que les raisonnements qu'il avait faits, et que ses adversaires avaient passés sous silence, étaient en tout conformes au sens que ce mot exprime, et que si cette expression n'était pas dans l'Écriture, « en prenant l'esprit de l'Écriture même, « il avait reconnu que le Christ, étant Fils et Verbe du Père, « ne saurait être d'une autre substance que lui [4]. »
L'ὁμοούσιος était donc si universellement reçu dans l'Église vers l'an 260, qu'à Alexandrie les fidèles étaient scandalisés de ce que leur patriarche n'avait pas employé cette expression, qu'un concile de Rome en était indigné, et que

1. V. Ep. *Arii ad Alex.*, l. IX[e] de cette Histoire, c. XIV.
2. Ποιμάνδρης, c. I.
3. Ὡς λέγοντα ποίημα καὶ μὴ ὁμοούσιον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρί· ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν. Ath., *de Syn.*, n. 43.
4. V. ci-dessus, c. XV, n. 2. Il y emploie les mots ὁμογενής, ὁμοφυές, qui sont évidemment synonymes du mot ὁμοούσιος.

ce patriarche ne se disculpait qu'en soutenant que, s'il ne s'en était pas servi, il en avait toujours accepté le sens, et avait reconnu que cette locution était conforme à l'esprit des Écritures.

III. Ces faits publics, avancés par saint Athanase dans plusieurs de ses ouvrages, n'ont jamais été contestés; et ils rendent peu vraisemblable l'opinion de ceux qui croient que le mot ὁμοούσιος a été repoussé dans un des conciles tenus à Antioche contre Paul de Samosate. Est-il croyable, en effet, qu'un concile célébré dix ans après la discussion qui s'était élevée à Alexandrie, ou l'ait ignorée, ou ait poussé le mépris de la sentence portée par le concile de Rome jusqu'à flétrir ce que ce concile avait déclaré nécessaire, ce que le patriarche d'Alexandrie avait reconnu légitime, et surtout dans une lettre synodique adressée aux successeurs immédiats des deux Denis? Si cela était, est-il possible que personne, et en particulier l'Église romaine, si attachée à ses traditions, n'eût réclamé? D'autre part, peut-on raisonnablement supposer que les chefs de l'arianisme, dont plusieurs avaient connu quelques-uns des Pères qui avaient siégé à Antioche, qui connaissaient les décrets de ce concile, eux qui ne négligeaient rien de ce qui pouvait décrier le *consubstantiel*, eux qui se glorifiaient tant de l'appui qu'ils avaient cru trouver dans Denis d'Alexandrie, eussent passé sous silence un fait d'une si haute importance pour le succès de leur cause? Comment se fait-il que ce ne soit que l'an 358, au concile d'Ancyre, que ce fait si important soit révélé; que, pendant quatre-vingt-dix ans, ou il soit demeuré inconnu, ou il n'ait laissé aucune trace? D'ailleurs, les premiers témoins qui le signalèrent, à un siècle de distance, étaient des ennemis du *consubstantiel*, intéressés à le discréditer en toutes manières, et à justifier leur opposition par l'exemple d'un concile célèbre : témoins suspects par cela seul, et qui, s'ils étaient incapables d'inventer le fait lui-même, étaient naturellement portés à l'exagérer. Il est vrai que saint Athanase, saint Hilaire et saint Basile, ces grands défenseurs de l'ὁμοούσιος, ne nient pas

absolument le fait raconté par le concile d'Ancyre, et qu'ils se contentent de l'expliquer. Mais, il faut en convenir, ils prêtent un faible appui à l'assertion semi-arienne. Saint Athanase déclare qu'il n'a pas entre les mains la lettre que les semi-ariens prétendaient avoir été écrite par les Pères d'Antioche [1]. Saint Hilaire ne paraît pas l'avoir connue davantage. Et pour saint Basile, outre qu'il n'était pas exactement informé de l'état des choses, il dit seulement que les évêques d'Antioche repoussèrent cette expression comme malsonnante [2].

Le fait de la condamnation de l'ὁμοούσιος par le concile d'Antioche est donc insoutenable ; mais ne peut-il pas se faire qu'à cause des divers sens dans lesquels il était employé, à cause de l'abus qu'en faisaient soit les gnostiques, soit les Sabelliens, soit Paul de Samosate lui-même [3], les Pères du concile n'aient pas jugé à propos de l'adopter ? Ne peut-il pas se faire encore que les semi-ariens, entraînés par le besoin de se défendre contre les catholiques, aient exagéré ce fait, et aient présenté comme une condamnation la non-adoption de ce mot? Quelques savants modernes ne le pensent pas. Ils regardent l'assertion du concile d'Ancyre comme une imposture, en se fondant sur les motifs que nous venons d'exposer. Ils ajoutent même que, loin de repousser l'ὁμοούσιος, le concile d'Antioche l'a admis expressément dans un symbole qu'ils regardent comme authentique [4]. Pour nous, s'il nous est permis d'exposer ici notre opinion, nous ne pouvons nous persuader que les évêques du concile d'Ancyre, avec qui saint Athanase voulait discuter comme avec des frères, aient sciemment inventé le fait de la non-adoption du *consubstantiel* par le concile d'Antioche.

1. Τὴν γὰρ ἐπιστολὴν οὐκ ἔχων ἐγώ. *De Synod.*, n. 43.
2. Διέβαλον τὴν λέξιν ὡς οὐκ εὔηχον. *Ep.* LII, n. I.
3. V. Ath., *de Syn.*, n. 45.
4. D. Maran., *de Div Christ.*, l. IV, c. XXIX. Palma, *Præl. hist. eccl.*, t. I, cap. XXX. P. Liberatus Fassonius, de voce ὁμοούσιος, ap. Zacch., *Thes. Theol.*, t. III.

Qu'ils aient exagéré ce fait, qu'ils l'aient mal interprété, cela se conçoit [1]; l'intérêt qu'ils avaient à le faire explique suffisamment cette conduite ; mais l'inventer eût été d'une mauvaise foi inexcusable. Nous ne pouvons croire non plus que s'il ne se fût passé dans le concile d'Antioche quelque chose qui eût pu donner lieu à l'assertion des semi-ariens, s'il n'y eût eu quelque trace de ce fait, saint Athanase, saint Hilaire et saint Basile ou l'eussent admis si aisément, ou ne l'eussent pas plus formellement contesté. Enfin, nous ne voyons pas qu'on puisse avec certitude attribuer au concile d'Antioche le symbole où il est mention du consubstantiel [2].

IV. Quoi qu'il en soit de notre opinion, il est certain que l'ὁμοούσιος ne cessa pas d'être en usage dans l'Église depuis le concile d'Antioche jusqu'au concile de Nicée. Cette expression était même, dans cet intervalle de temps, regardée comme si légitime par les catholiques, que les ennemis d'Origène l'accusaient de ne l'avoir pas employée, et cette accusation paraissait si grave aux admirateurs de l'illustre Alexandrin, que saint Pamphile se fit un devoir de la relever et de la réfuter dans son Apologie. Après avoir rapporté le passage que nous avons cité du commentaire d'Origène sur l'épître aux Hébreux, il tire cette conclusion : « Nous avons « montré évidemment qu'il a dit que le Fils est né de la « substance même du Père, et qu'il lui est consubstantiel [3]. » Saint Pamphile admettait donc, et les catholiques de son temps admettaient avec lui, l'ὁμοούσιος. Lactance, qui écrivait vers la même époque, nous fournit une nouvelle preuve de ce dernier fait. Quoique peu versé dans la connaissance des mystères chrétiens, il savait cependant que, selon la foi

1. Il peut fort bien se faire que la fausse interprétation donnée par Paul de Samosate à ce mot ait été relevée par les Pères du concile d'Antioche, et que les évêques d'Ancyre, l'ayant appris, aient donné à ce fait une signification conforme à leurs opinions. V. le D. Dœllinger, *Origines du Christ.*, c. XXV.

2. C'est le symbole inséré dans la collection d'Harduin, t. I, p. 1639.

3. Valdè evidenter ostensum est quòd Filium Dei de ipsâ substantiâ natum dixerit, id est ὁμοούσιον, quod est ejusdem cum Patre substantiæ. S. Pamph., *Apol.*, c. IV. Orig. Opp., t. IV, App., p. 33.

publique de l'Église, « le Père et le Fils n'ont qu'une substance [1]. »

CHAPITRE XIX.

Le Verbe Fils de Dieu coéternel au Père.—La coéternité du Verbe est une conséquence nécessaire de la consubstantialité.— Elle est équivalemment professée dans tous les monuments de l'antiquité. — Le Fils né avant toutes les créatures ou avant tous les siècles.—Profession distincte de cette vérité dans le cours du deuxième siècle, contre les gnostiques, par saint Ignace et par saint Irénée. — Et devant les païens, par saint Justin, Athénagore et Clément d'Alexandrie.

I. La doctrine de l'Église sur la coéternité du Verbe divin avec son Père ne saurait être douteuse après ce que nous venons d'établir sur leur consubstantialité. Croire que le Fils est de la substance du Père, a la nature du Père, est Dieu par nature, par substance, c'est croire manifestement qu'il est et qu'il a tout ce qui est essentiel à la nature divine, l'immensité, l'infinité, la toute-puissance, et si nous osons le dire, plus spécialement encore l'éternité, puisque l'éternité est l'essence même de la nature divine. Supposer que le Fils n'est pas éternel, c'est supposer, ou qu'il n'a pas la nature de Dieu, ou qu'en Dieu le Père s'est fait un changement qui a altéré son état essentiel et primitif, et qui, d'*unité* personnelle qu'il était essentiellement et éternellement, l'a fait accidentellement, et dans le temps, devenir *dualité* et *trinité*. C'est donner dans une erreur plus grossière encore que le sabellianisme, qui du moins n'attribuait pas de réalité *substantielle* à ses manifestations de la Divinité; c'est dire qu'il y a réellement en Dieu quelque chose d'ancien et quelque chose de nouveau, l'*être* et le *devenir ;* c'est nier ouvertement la parfaite simplicité et l'immutabilité de l'être divin. Or qu'on porte encore une fois son attention sur l'idée que l'Église primitive a eue de la nature divine, sur celle que ses docteurs nous en ont donnée, et qu'on nous

1. Una utrique substantia est. *Div. Inst.*, l. IV, c. XXIX, et *Epit.*, c. XLIX.

dise s'il est possible, après une profession si distincte, si absolue de l'éternité essentielle et immuable de Dieu, de leur supposer une pareille absurdité.

II. La grande question de la coéternité du Père et du Fils est donc jugée. Elle l'est par la profession publique et constante que, depuis son origine, l'Église chrétienne a faite de leur consubstantialité. Elle l'est aussi par cette multitude de témoignages déjà allégués, et par d'autres que nous pourrions rapporter, témoignages que l'on trouve dans les plus anciens monuments ecclésiastiques, où il est dit à l'envi que « le Fils de Dieu est né avant toutes les créatures, qu'il est « plus ancien que toutes les créatures, qu'il a été engendré « ou qu'il est né avant tous les siècles, qu'avant toutes « choses, il était dans le Père, il était Fils et il était Dieu [1]. » Quoique ces propositions aient été interprétées par les Ariens dans un sens qui n'est pas absolument incompatible avec leurs erreurs, il faut convenir, si l'on est sincère, que, prises dans leur sens naturel, elles expriment l'éternité. Car, qu'y a-t-il avant toutes les créatures, sinon Dieu seul? qu'y a-t-il avant tous les temps, avant tous les siècles, sinon l'éternité divine? Et si des esprits subtils peuvent imaginer des distinctions entre être avant tous les temps et être éternel, le peuple, la multitude des croyants, avant toutes les créatures, ne voyait certainement que le Créateur, et avant tous les siècles ne concevait autre chose que l'éternité.

C'en serait donc fait de l'arianisme à ne s'en tenir qu'à ces formules générales. Elles étaient si autorisées, au temps d'Arius, que cet hérésiarque les admit, et que ses disciples, dans les diverses professions de foi qu'ils émirent, déclarèrent que le Verbe Fils de Dieu était né avant tous les siècles. Et comment eussent-ils pu faire autrement, sans rompre ou-

1. Τὴν πρὸ αἰώνων γέννησιν. *Const. ap.*, l. VI, c. XXVI. Λόγος τοῦ Πατρὸς πρὸ πάντων γεγεννημένος ἦν. S. Hipp., *de Antich.*, n. XXVI. Πρεσβύτερος ὁ Λόγος τῶν ἀπαρχῆς γενομένων ἦν. Origen. *in Joann.*, t. II, n. 4, et *in Ps.* CIX, v. 3. Opp., t. IV, p. 54, t. II, p. 787. Τὸ γὰρ λέγειν σε προϋπάρχειν Θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, κ. τ. λ. Ap. S. Just., *Dial.*, n. 48, etc.

vertement avec le passé de l'Église, puisque, dans toutes les formules symboliques anciennes, dans celles de saint Irénée, de Tertullien, d'Origène, et en général des Églises orientales, la génération du Fils avant tous les temps est distinctement proclamée[1].

III. Mais la providence divine n'a pas voulu qu'une vérité aussi importante que celle de la coéternité du Fils de Dieu ne fût enseignée que d'une manière implicite. Aussi, voyez quel admirable concert de témoignages, dans le second et dans le troisième siècle, en faveur de cet auguste mystère !

Saint Ignace, le disciple et le deuxième successeur de saint Pierre à Antioche, recommandant à saint Polycarpe de racheter le temps, lui disait : « Attendez patiemment celui qui « est au delà de tous les temps, celui qui est *intemporel*; « l'invisible qui pour nous a été fait visible; l'impassible qui « a souffert pour nous[2]. » Combattant, dans son Épître aux Magnésiens, les Cérinthiens, qui alliaient un certain respect pour les pratiques judaïques avec les principes de la Gnôse, il y enseigne « que Jésus-Christ était avant les siècles chez le « Père, et qu'il a paru à la fin ; » et plus bas, « qu'il est le « Fils de Dieu, ce Fils qui est son Verbe éternel, qui ne pro- « cède pas du silence[3]. » Il est difficile de rencontrer une affirmation plus formelle de l'éternité du Verbe, soit qu'il faille voir, dans ces dernières paroles de saint Ignace, une allusion à la production gnostique du *Logos*, soit que le saint martyr ait voulu dire seulement que le *Logos* n'a pas été produit après le silence, pour indiquer la différence qui existe entre le Verbe divin et la parole humaine. Le sens du texte est si clair dans l'une ou l'autre hypothèse, que personne n'a cherché à l'éluder; mais il n'est pas d'effort que n'aient tenté les antitrinitaires pour prouver que les lettres de saint Ignace étaient supposées. Ils ont surtout insisté sur ce fait, qu'évi-

1. Voyez le livre IV[e] de cette Histoire, c. VIII, IX, X.
2. *Ad Polyc.*, n. III. V. ci-dessus, l. VII[e], c. VII, n. III.
3. Ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ Πατρὶ ἦν, καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. *Ad Magn.*, n. VI. Ὅς ἐστιν αὐτοῦ Λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, n. VIII.

demment l'auteur de l'Épître aux Magnésiens combattait la Σιγή des Valentiniens, ce qui est au moins douteux, et que la doctrine de l'émanation du *Logos* et du Μονογενης de la Σιγή n'est pas plus ancienne dans le gnosticisme que Valentin, assertion entièremeut fausse et historiquement insoutenable. Le texte de saint Ignace demeure donc dans toute sa force, et son autorité est inébranlable.

Le docteur de l'Église qui a écrit avec le plus d'étendue et de savoir contre le gnosticisme, saint Iréuée, s'est expliqué plus souvent et avec uon moins de clarté contre la génération temporaire du Verbe et en faveur de son éternité. Repoussant la comparaison que ces sectaires établissaient entre le Verbe divin et la parole humaine, il soutient que « Dieu « étant tout raisou, tout intelligeuce, que n'y ayant rien en lui « ni d'antérieur ni de postérieur, étant immuable et toujours « semblable en lui-même, l'émission du Verbe ne saurait « avoir lieu postérieurement au silence[1]. » Puis il s'indigne contre les gnostiques de ce qu'ils « attribuent au Verbe éternel « de Dieu le mode de production de la parole extérieure de « l'homme, et de ce qu'ils donnent ainsi au Verbe un com- « mencement d'émanation et une génération semblable à celle « de leur propre parole[2]. » Il n'y a donc, au sens de l'Église du second siècle, que saint Irénée représentait dans sa lutte contre le gnosticisme, rien en Dieu d'antérieur ni de postérieur, le Verbe est éternel et il ne connait pas de commencement comme en a la parole humaine. Ce saint et illustre évêque, insistant ailleurs sur la même pensée, observait que, parce que nous sommes une nature composée, notre langue ne peut suffire à la rapidité de l'intelligence, et que notre pensée

1. Omnes videlicet sciunt, quoniam in hominibus quidem consequenter dicatur; in eo autem qui sit super omnia Deus, totus *Nus* et totus *Logos* cùm sit... et nec aliud antiquius aut posterius, aut aliud alterius habente in se, sed toto æquali et simili et uno perseverante, jàm non talis hujus ordinationis sequitur emissio. L. II, c. XIII, 8.

2. Qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei æternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesim quemadmodùm et suo verbo. *Ibid.*

n'est pas proférée en une fois, mais par parties. Mais, ajoutait-il, « ces affections, ces passions ne peuvent se rencontrer en Dieu, à cause de la simplicité absolue de son être[1] ; » ce qui implique et que le Verbe divin, répondant parfaitement à l'activité de l'intelligence infinie, n'est précédé par aucun état de silence, et qu'il est produit non par parties et imparfaitement, mais en même temps tout entier.

Du reste, ce n'est pas seulement dans ces passages, mais partout, qne saint Irénée proclame la coéternité du Verbe. Nous en avons déjà cité plusieurs lorsque nous traitions de la coéternité de la Trinité[2] ; nous en ajoutons ici quelques autres. Il ne se contente pas de dire que « le Fils n'a pas commencé, « et qu'il existe toujours chez le Père[3], » il emploie l'expression la plus énergique pour rendre cette coéternité : « Le « Fils, dit-il, coexistant toujours au Père, le révèle de- « puis le commencement des temps[4] ; » et comme s'il voulait prévenir toute interprétation fausse de sa pensée : « O « homme, dit-il ailleurs, tu n'es pas incréé, et tu ne coexis- « tais pas toujours à Dieu comme son propre Verbe[5] : » phrase précieuse, dont chaque membre semble dirigé contre les erreurs ariennes et suffit pour les renverser.

IV. C'est ainsi que les défenseurs de la foi catholique contre le gnosticisme s'exprimaient, au second siècle, sur la coéternité du Père et du Fils. Les Apologistes, quoiqu'ils ne jugeassent pas toujours à propos de dévoiler pleinement cette vérité mystérieuse aux païens, la présentaient parfois en des termes frappants de précision et de clarté. Ainsi, l'auteur

1. (Capit hujusmodi dicere) aliquandò quidem quiescere et tacere hominem, aliquandò autem loqui et operari. Deus autem cùm sit totus mens, totus ratio, et totus spiritus operans... et semper idem sit similiter existens... non jàm hujusmodi affectus et divisiones decenter ergà eum subsequentur. *Ib.*, c. xxviii, 4.

2. V. livre Ve, c. iii.

3. Ostendimus enim, quia non tunc cœpit Filius Dei, existens semper apud Patrem. L. III, c. xviii, n. 1.

4. Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem. L. II, c. xxx, 9.

5. Non enim infectus es, ô homo, neque semper coexistebas Deo, sicut proprium ejus Verbum. L. II, c. xxv, 3.

de l'Épître à Diognète, après avoir donné une magnifique idée de la grandeur du Fils de Dieu et de sa mission, représente les effets qu'il produit dans les âmes par sa présence, et dit : « C'est lui qui est dès le commencement, et qui a apparu « nouvellement..., et qui naît tous les jours dans le cœur « des fidèles. Lui qui est toujours, aujourd'hui manifesté « comme Fils[1]. »

Nous avons vu, dans les premiers chapitres de ce livre, que saint Justin a attribué au Verbe les paroles dites à Moïse : *Je suis celui qui suis*, paroles qui, selon l'auteur de l'Exhortation aux Gentils, expriment si clairement l'éternité divine ; nous l'avons vu aussi enseigner, dans sa seconde Apologie, que le Verbe existait dans le Père comme Personne distincte, avant sa génération ou sa procession extérieure. On trouve dans ce passage même une nouvelle preuve de sa foi à l'éternité du Verbe. Il y distingue trois états du Fils de Dieu auxquels correspondent trois noms : le premier avant la création, où il s'appelait Verbe et coexistait à Dieu ; le second où il est appelé Christ, parce que Dieu a créé et orné par lui toutes choses ; le troisième où il est appelé Jésus, ce qui a eu lieu depuis qu'il s'est fait homme [2].

Athénagore s'explique plus formellement encore lorsque, voulant faire entendre ce qu'est le Fils de Dieu, il dit : « Le « Fils est la première production du Père, non pas qu'il ait « été fait, car Dieu étant depuis le commencement une in- « telligence éternelle, et étant éternellement raisonnable, « il a toujours eu lui-même en lui-même le Verbe [3]. » Le Verbe est donc, au sens du philosophe athénien, aussi

1. Οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανείς..... Οὗτος ὁ ἀεί, σήμερον Υἱὸς λογισθείς, n. 11. S. Just. Opp., p. 240.

2. Ὁ δὲ Υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως Υἱός, ὁ Λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων... Χριστὸς μέν, κατὰ τὸ κεχρίσθαι, καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεόν, λέγεται... Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει. *Apol.* II, n. 6.

3. Οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ Θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν Λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν). *Leg.*, n. 10.

véritablement éternel que Dieu est éternellement raisonnable.

Nous n'ajouterons rien ici à ce que nous avons dit de Tatien et de Théophile, alors que nous traitions de la génération métaphorique du Verbe. Mais nous ne pouvons nous dispenser d'exposer la doctrine si remarquable de Clément d'Alexandrie. Ce savant prêtre enseigne partout, dans ses Stromates, dans son Pédagogue et dans son Exhortation aux Gentils, l'éternité du Verbe divin. Tantôt il l'appelle « Jésus l'éternel, » tantôt « le Fils éternel du Père, le « Verbe éternel, le Verbe qui est toujours [1]. » Ailleurs il aime à le représenter comme celui qui est plus ancien que la création, comme le « principe qui ne connaît pas « de temps et qui n'a pas de commencement [2]; » comme celui « qui, étant impassible et engendré sans commencement, « ne peut être atteint par l'envie [3]. » Il admet même la formule de langage, si orthodoxe, qu'Arius reprochait à saint Alexandre : « Jamais le Père n'a été sans Fils; le Fils « du Père existe ensemble avec le Père [4]. » Enfin, dans l'hymne qu'il a mise à la suite de son Pédagogue, et qui peut bien être plus ancienne que cet ouvrage, le Sauveur est invoqué comme étant « le Verbe immortel, la durée infi- « nie, la lumière éternelle [5]. » Nous ne savons si l'on peut imaginer quelque chose de plus précis et de plus clair que ce langage; et nous ne craignons pas de dire de Clément d'Alexandrie, comme de saint Irénée, que, dans les nombreux ouvrages qui nous en restent et qui sont authentiques, rien ne porte la moindre atteinte à la doctrine de l'éternité du Fils de Dieu.

1. Ἀΐδιος οὗτος Ἰησοῦς. *Coh.*, n. XII, p. 93. Υἱὸς ἀΐδιος. *Ibid.* Λόγος αἰώνιος. *Strom.*, l. VII, n. III, p. 837. Τοῦ Λόγου τοῦ ὄντος ἀεί. *Ibid.*, l. I, n. XIII, p. 349.

2. Τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν... τὸν Υἱόν. *Strom.* l. VII, n. I, p. 829.

3. Τοῦ Κυρίου ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενομένου. *Ibid.*, n. II, p. 832.

4. Οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατήρ, υἱοῦ πατήρ. *Strom.*, l. V, n. I, p. 643.

5. Λόγος ἀέναος, φῶς ἀΐδιον. *Pæd.*, p. 312.

CHAPITRE XX.

Le Verbe coéternel au Père. Suite. — Témoignages du troisième siècle. — Tertullien. Saint Hippolyte. Novatien. — La doctrine d'Origène sur la coéternité du Verbe avec le Père également certaine, lumineuse et solide. — Son école non moins fidèle et non moins exacte dans la profession de cette vérité catholique. Saint Grégoire le Thaumaturge. Théognoste. Saint Pamphile. Saint Méthode.

I. Passons au troisième siècle. Nous y trouverons, en faveur de la coéternité du Père et du Fils, des témoignages plus nombreux et non moins décisifs que dans le siècle précédent.

Parmi les docteurs qui ont admis la génération métaphorique du Verbe, Tertullien nous a offert les plus grandes difficultés. Nous avons vu cependant que, dans les passages même les plus hardis de son livre contre Praxéas, le célèbre Africain avait reconnu l'existence personnelle du *Logos* comme *Raison*, dans le sein de Dieu, avant sa prolation extérieure, et nous n'avons pu nous empêcher d'admirer la manière ingénieuse et solide avec laquelle il a présenté les considérations qu'il a faites à cet égard. Dans un autre chapitre du même ouvrage il s'explique plus clairement encore. Voulant prouver qu'en se faisant chair, le Verbe divin n'a pas été changé en chair, mais qu'il s'est uni la nature humaine sans aucune altération de sa substance infinie, « il « faut, dit-il, croire que Dieu est immuable et inaltérable, « parce qu'il est éternel. Toute transformation d'un être est « la mort de ce qu'il était auparavant. Tout ce qui est trans- « formé en une autre chose cesse d'être ce qu'il était, et « commence à être ce qu'il n'était pas. Mais Dieu ni ne « cesse d'être, ni ne peut être autre chose que ce qu'il est. « Or le Verbe est Dieu. Si donc le Verbe ne peut être trans- « formé, il s'ensuit qu'il se fait chair en ce sens qu'il « devient dans la chair, qu'il se manifeste, et non qu'il se « transforme en elle [1]. » Ou Tertullien ne connaissait pas

1. Cæterùm Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut æter-

les premiers éléments de l'art de raisonner et il s'oubliait immédiatement lui-même ; ou, déclarant que le Verbe était immuable, inaltérable, il supposait que le Verbe ne pouvait ni cesser d'être, ni devenir ce qu'il n'était pas, et par là qu'il était proprement et véritablement éternel. D'ailleurs, en raisonnant de la sorte, Tertullien ne faisait qu'appliquer deux principes constants de sa doctrine : le premier, que le caractère propre, l'essence même de Dieu est l'éternité, cet état qui « consiste à avoir toujours été, à devoir « être toujours, par la prérogative incommunicable de n'a- « voir pas eu de commencement et de n'avoir pas de fin [1] ; » le second, que le Verbe n'est pas Dieu de nom, mais par nature, par substance ; d'où suit qu'il est nécessairement éternel. Car s'il eût commencé d'être, c'eût été ou dans sa nature ou dans sa personnalité. Dans sa nature? tout le monde convient que Tertullien ne le pensait pas, puisqu'il admettait son unité substantielle avec le Père. Dans sa personnalité? mais il y aurait donc en Dieu quelque chose qui ne serait pas éternel, Dieu ne serait pas immuable ; et le Verbe de Dieu, de son côté, passant de l'état où il était confondu avec le Père, à l'état de personnalité distincte, serait donc devenu ce qu'il n'était pas, il aurait été intrinsèquement transformé contre ce que Tertullien affirme avec la plus grande énergie. Ces observations sont simples ; il est impossible que Tertullien ne les ait pas faites ; comme il est impossible que lorsqu'il a dit, dans son livre du Voile des vierges, que « Notre-Seigneur s'est appelé la Vérité, qu'il « est toujours et avant toutes choses, que pareillement la « Vérité est une chose ancienne et éternelle [2] », il ait pensé

num. Transfiguratio autem interemptio est pristini... Sermo autem Deus... quem si non capit transfigurari, consequens est ut sic caro factus intelligatur dùm fit in carne, etc. *Adv. Prax.*, c. XXVII.

1. V. le livre Ier de cette Histoire, c. XV.

2. Sed Dominus noster Veritatem se, non consuetudinem cognominavit... Si semper Christus, et prior omnibus : æquè veritas sempiterna et antiqua res. *De Virg. vel.*, c. I.

que la Vérité ou le Christ avait commencé d'être, et qu'il était un temps où il n'était pas.

Saint Hippolyte est plus formel encore. Dans les fragments contre Béron et Hélice, il dit que, si la nature humaine en Jésus-Christ a la même opération que la nature divine, elle devra avoir nécessairement les propriétés de cette nature, l'*incréabilité*, l'infinité, l'éternité, et tout ce qu'une saine théologie contemple dans la Divinité [1]. Dans son discours contre les Juifs, il enseigne que leur temple a été dévasté parce qu'ils ont mis à mort le Fils de l'auteur de tous les bienfaits, « Fils, dit-il, qui est coéternel au Père ; » et dans son commentaire sur la Genèse, expliquant une parole du Sauveur dans saint Jean, il parle ainsi : « Il a toujours été dans la gloire divine, lui qui, avant tous les siècles et avant tout temps, coexiste à son propre Père [2]. »

L'auteur du livre de la Trinité, cet imitateur fidèle de Tertullien, qui semble avoir admis, comme son maître et comme saint Hippolyte, la génération métaphorique du Verbe à l'origine des choses, est parfois embarrassé dans ses expressions sur l'éternité du Verbe, à cause de la difficulté qu'il éprouve à concilier ensemble la génération du Fils et son existence éternelle ; mais, sauf cet embarras, il exprime la coéternité du Verbe avec le Père d'une manière assez précise et qui exclut directement les conceptions ariennes. « Le Fils, dit-il, « étant engendré par le Père, est toujours dans le Père. Je « dis toujours, non pour soutenir qu'il n'est pas engendré, « mais de telle sorte qu'il soit né. Mais celui qui est avant tout « temps, doit être dit avoir toujours été dans le Père. On ne « peut assigner de temps à celui qui est avant le temps. Il « est toujours dans le Père ; car autrement le Père ne serait « pas toujours Père ; quoique le Père le précède sous quel-

1. Δηλονότι καὶ τῆς αὐτῆς αὐτῷ γέγονε φύσεως μεθ' ὅσων ἡ φύσις, ἀναρχίας, ἀγεννησίας, ἀπειρίας, ἀϊδιότητος... καὶ τῶν ὅσα... Opp., t. II, p. 229.

2. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῷ Πατρὶ συναΐδιος. *Adv. Jud.*, n. VII. Opp., t. II, p. 4. Ἀεὶ γὰρ ἦν ἐν δόξῃ θεοπρεπεῖ τῷ ἰδίῳ συνυπάρχων γεννήτορι πρὸ παντὸς αἰῶνος καὶ χρόνου, κ. τ. λ. *In Gen.* fragm., *ibid.*, p. 29.

« que rapport, parce qu'il est nécessaire que le Père ait « quelque priorité en tant que Père, car il faut que celui qui « n'a pas de principe, sous quelque rapport précède celui « qui en a un [1]. » Évidemment Novatien ne parle là que d'une priorité d'origine. Le Fils est toujours engendré, il est toujours dans le Père, le Père lui-même est toujours Père. Ces propositions sont les contradictoires des maximes ariennes. De plus, en disant que le Verbe est né avant tous les temps, et qu'on ne peut lui assigner de temps, il dit équivalemment qu'il est éternel, lui qui définit l'éternité « ce qui n'a pas de temps, et en excède le mode [2]. » Enfin dans un chapitre du même ouvrage, où il veut prouver que Jésus-Christ n'est pas seulement homme, mais Dieu, il dit qu'à la différence des hommes, « il était plein de gloire dans l'éternité [3]. »

II. Pour exposer complétement la doctrine d'Origène sur la coéternité du Fils et du Père, il nous faudrait rapporter de longs fragments de ses ouvrages. En tous, même dans ceux où il a le moins modéré ses expressions, le moins contenu sa hardiesse naturelle, il a clairement professé l'éternité du Fils de Dieu. Si l'on s'en rapporte au livre *des Principes*, tel que nous l'avons aujourd'hui, on ne peut douter qu'Origène n'ait conçu une idée parfaitement exacte de ce dogme, et n'ait proclamé la nécessité de le croire. « Comment, « dit-il, un homme qui a quelques sentiments pieux de la « Divinité pourrait-il penser ou croire que Dieu le Père a « été jamais, même un seul instant, sans engendrer son Fils [4] ? »

1. Hic ergò cùm sit genitus à Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem. Sed qui antè omne tempus est, semper in Patre fuisse dicendus est. Nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est. Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater ; quia et Pater illum etiam quâdam ratione præcedit, quod necesse quodammodò prior sit quâ Pater sit. Quoniam aliquo pacto antecedat necesse est eum qui habet originem, ille qui originem nescit. *De Trin.*, c. XXXI.

2. Non habet tempus. — Modum temporis excludit. *Ibid.*, c. II.

3. In æternitate gloriosus. *Ibid.*, c. XIV.

4. Quomodo extrà sapientiæ hujus generationem fuisse aliquandò Deum Patrem, vel ad punctum momenti alicujus quis potest sentire vel credere, qui ta-

Et, non content d'exprimer cette vérité de la manière la plus formelle et la plus précise, il la prouve par des raisonnements empruntés aux Écritures. Eh bien ! il n'est dans cet ouvrage, tel que Ruffin nous l'a livré, ni assertion, ni raisonnement qu'on ne retrouve dans tous les autres ouvrages d'Origène. C'est peu pour lui de dire, en général, que le Fils existait, régnait avant les siècles ; c'est peu de l'appeler la Vie éternelle, la Sagesse éternelle [1] ; il s'étend sur le dogme de l'éternité du Verbe, de manière à ne pas permettre qu'on se méprenne sur ses vrais sentiments. Il ne peut comprendre que Dieu le Père, étant parfait, ait jamais été sans son Fils. « Dieu, dit-il dans un fragment de ses commentaires sur la « Genèse, n'a pas commencé à être Père, comme les hommes « commencent à être pères, parce qu'ils n'ont pas pu l'être « toujours. Car si Dieu est éternellement parfait, s'il a en lui « la vertu d'être Père, et s'il lui est bon d'être Père d'un tel « Fils, pourquoi différerait-il d'être Père, et se priverait- « il d'un si grand bien [2] ? » Tout ce qu'est le Fils, soit par rapport au Père, soit en lui-même, lui fournit des preuves de sa coéternité avec le Père. Le considérant comme la Sagesse dans laquelle le Père se réjouissait, il dit : « Ce n'est « ni sans injustice, ni sans péril qu'à cause de notre infir- « mité, nous priverions Dieu du Verbe Fils-unique qui co- « existe toujours avec lui et qui est cette sagesse dans la- « quelle il se réjouissait. Car il faudrait en conclure que Dieu « ne s'est pas toujours réjoui [3], » ou n'a pas toujours été

men pium aliquid de Deo intelligere noverit, vel sentire? *De Princ.*, l. I, c. II, n. 2, 4, 9 ; l. IV, n. 28.

1. Ὁ Χριστὸς ἐβασίλευσε μὲν πρὸ τῶν αἰώνων ἄπαρχος, κ. τ. λ. *In Ps.* CXLV, v. 10. V. et. *in Ps.* LXIII, v. 12. Opp., t. II, p. 844, 765. Τὴν αἰώνιον ζωήν. *In Joann.*, t. XIII, n. 3. Opp., t. IV, p. 215.

2. Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαί πω πατέρες εἶναι. Εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ Πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα τοῦ τοιούτου Υἱοῦ, τί ἀναβάλλεται, καὶ ἑαυτὸν τοῦ καλοῦ στηρίσκει, καί, ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται Πατὴρ εἶναι Υἱοῦ. *In Gen.* fragm. Opp., t. II, p. 1.

3. Ἀλλ' οὐ θέμις ἐστὶν οὐδὲ ἀκίνδυνον,... τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν, ἀποστερεῖσθαι τὸν Θεὸν

parfaitement heureux. Le considérant ailleurs comme la *splendeur* de la *gloire* du Père, conformément à ce qu'en disent saint Paul et le livre de la Sagesse, il raisonne ainsi : « Comme il est l'image du Père, il ne se peut qu'il n'ait pas « toujours été. En effet, quand Dieu que saint Jean appelle « lumière, a-t-il été privé de la splendeur de sa gloire pour « qu'on ose attribuer au Fils un commencement d'existence, « comme s'il n'était pas auparavant [1] ? » Et encore, « comme « la lumière ne peut se concevoir sans sa splendeur, il ne se « peut que, le Père étant la lumière éternelle, il y ait eu un « moment où le Fils n'était pas Fils [2]. » La perfection, le bonheur, la gloire essentielle du Dieu unique, exigent donc, au sens d'Origène, qu'il ait un Fils, et un Fils tel que nous le croyons, et ne permettent pas de penser qu'il ne l'ait pas eu éternellement. Mais la nature, la substance même de ce Fils prouve son éternité. « Quand donc n'était-il pas, le Verbe, ce « Verbe qui connait le Père, et qui est l'empreinte et l'image « de cette substance que l'on ne peut dignement ni expri- « mer, ni nommer, ni concevoir ? Que ceux qui osent dire « qu'il a été un temps où le Fils n'était pas, sachent que « c'est la même chose que dire : Il a été un temps où la « Sagesse n'était pas, où le Verbe n'était pas, où la Vie n'é- « tait pas [3]. »

Origène ne s'en tient pas à ces arguments théologiques ; il appuie directement la doctrine de la coéternité du Fils sur des passages de l'Écriture qu'il interprète d'une manière vraiment

τοῦ ἀεὶ συνόντος αὐτῷ Λόγου μονογενοῦς, σοφίας ὄντος ᾗ προσέχαιρεν· οὕτω γὰρ οὐδὲ ἀεὶ χαίρων νοηθήσεται. Ap. Athan., *de Decr.*, n. 27.

1. Ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθείην ἄν, ὅτι καὶ ὁμοιότης τυγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ Θεὸς ὁ κατὰ τὸν Ἰωάννην φῶς λεγόμενος·... ἀπαύγασμα οὐκ εἶχε τῆς ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τὶς ἀρχὴν δῷ εἶναι Υἱοῦ πρότερον οὐκ ὄντος; *Ibid.*

2. Lux autem æterna quid aliud est sentiendum, quàm Deus Pater qui nunquàm fuit quandò lux quidem esset, splendor verò ei non adesset ? Neque enim lux sine splendore suo unquàm intelligi potest. Quòd si verum est, nunquàm est quandò Filius non Filius fuit. *In Epist. ad Hebr.* fragm. Opp., t. IV, p. 697.

3. Κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ὅτι ἐρεῖ καὶ τό· σοφία ποτὲ οὐκ ἦν, καὶ λόγος οὐκ ἦν, καὶ ζωὴ οὐκ ἦν. Ap. Ath. suprà.

admirable. Ainsi, dans ses homélies sur Jérémie : « Voyons, « dit-il, ce qu'est le Sauveur ? La splendeur de la gloire ; « mais la splendeur de la gloire n'a pas été engendrée une « fois, comme si elle n'était pas toujours engendrée ; « et de même que la lumière produit la splendeur, ainsi « est engendré celui qui est l'éclat de la gloire de Dieu. « Notre Sauveur est la Sagesse de Dieu. Mais la Sagesse est « la splendeur de la lumière éternelle. Le Sauveur est donc « toujours engendré. C'est pour cela qu'il dit : *Avant toutes « les collines il m'engendre* (Prov. VIII). Il ne dit pas : Avant « toutes les collines il *m'a engendré*, mais, Avant toutes les « collines il *m'engendre*, et le Fils est ainsi toujours engen- « dré par le Père [1]. » C'est la même pensée qui dictait au célèbre Alexandrin ces belles réflexions sur d'autres paroles de la Sagesse dans les Proverbes : « *J'étais celle en qui il se « réjouissait, j'étais avec lui disposant toutes choses.* Le mot « *j'étais*, lorsqu'il s'agit de Dieu, ne signifie pas le temps. « Il signifie le temps lorsqu'il se joint à une chose, à une « action temporaire : comme lorsqu'on dit : J'étais sur la place « publique. Mais comme la Sagesse était en Dieu, en Dieu « qui ne connaît pas de temps, elle était aussi éternelle [2]. » C'est par une considération analogue qu'Origène trouve l'éternité du Verbe dans le premier verset de l'Évangile de saint Jean, en le comparant aux passages de l'Écriture où il est dit que la parole (le Verbe) du Seigneur a été faite aux Prophètes. « Le Verbe, dit-il, peut être *fait* aux hommes, mais il ne peut être fait en Dieu ni pour Dieu, comme si auparavant il n'existait pas en lui ; mais parce qu'il coexiste toujours avec le Père, il est écrit : *Et le Verbe était chez*

1. Ὁ Σωτὴρ ἡμῶν σοφία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· ἔστι δὲ ἡ σοφία ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου. Εἰ οὖν ὁ Σωτὴρ ἀεὶ γεννᾶται καὶ διὰ τοῦτο λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, οὐχὶ δέ, πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεγέννηκέ με, ἀλλὰ, πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με, καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ Σωτὴρ ὑπὸ τοῦ Πατρός. *Hom.* IX, *in Jerem.*, n. 4. Opp., t. III, p. 181, 182.

2. Τό, ἤμην, ἐπὶ Θεοῦ, χρόνον οὐ προσημαίνει· χρονικὸν γάρ, ἡνίκα τι τῶν ὑπὸ χρόνον προσημαίνει, ὡς τό, ἤμην ἐν ἀγορᾷ· εἰ δὲ παρὰ Θεῷ ἦν ἁρμόζουσα τῷ ἀνάρχῳ, ἀΐδιος καὶ αὐτή. *In Prov.* fragm. Opp., t. III, p. 8, 9.

Dieu. Et cette parole, *Il était*, est dite du Verbe, parce qu'il n'a pas été fait dans le Principe, et qu'il n'a pas été fait non plus en Dieu, comme s'il n'existait pas déjà en lui. Car avant tous les temps, avant tous les siècles, le Verbe était dans le Principe et le Verbe était en Dieu [1]. » Cette conception de l'éternité, et si nous osons le dire, de l'*intemporalité* de la génération du Verbe, lui paraît surtout exprimée dans le verset du Psaume deuxième : *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui*. Expliquant, dans ses tomes sur saint Jean, les divers noms du Sauveur, après lui avoir appliqué de belles paroles de l'Écriture, et entre autres celles du prophète Malachie : *Si je suis le Seigneur, où est la crainte que vous avez de moi*, il ajoute : « Cependant, en tous ces « passages, et par toutes ces choses, la vraie noblesse du « Fils n'est pas convenablement exprimée; mais elle se ma- « nifeste clairement par cette parole, *Vous êtes mon Fils, je* « *vous ai engendré aujourd'hui*, parole qui lui est dite par « Dieu lui-même, celui pour qui l'éternité est aujourd'hui ; « car il n'y a pour Dieu ni soir ni matin, mais, pour parler « ainsi, une durée qui s'étend simultanément avec sa vie « inengendrée et éternelle est pour lui le jour d'aujourd'hui « dans lequel le Fils est engendré. Ainsi il n'y a pas de « commencement à la génération du Fils, comme il n'y en a « pas à ce jour [2]. »

Soyons de bonne foi. Est-il possible d'exprimer d'une manière plus exacte et plus noble la coéternité du Fils au

1. Παρὰ δὲ τὸ ἀεὶ συνεῖναι τῷ Πατρί, λέγεται· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· οὐ γὰρ ἐγένετο πρὸς τὸν Θεόν, καὶ ταὐτὸν ῥῆμα τὸ, ἦν, τοῦ Λόγου κατηγορεῖται, ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν καὶ ὅτι πρὸς τὸν Θεὸν ἦν... οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἐν ἀρχῇ γινόμενος ἐν ἀρχῇ,...· πρὸ γὰρ παντὸς χρόνου καὶ αἰῶνος, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, κ. τ. λ. *In Joann.*, l. II, n. 1. Opp., t. IV, p. 49.

2. Ἀλλὰ διὰ τούτων πάντων οὐ σαφῶς ἡ εὐγένεια παρίσταται τοῦ Υἱοῦ· ὅτε δὲ τό· Υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, λέγεται πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἀεί ἐστιν τὸ σήμερον, οὐκ ἔνι γὰρ ἑσπέρα Θεοῦ, ἐγὼ δ' ἡγοῦμαι ὅτι οὐδὲ πρωΐα, ἀλλ' ὁ συμπαρέκτεινον τῇ ἀγεννήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ Υἱός· ἀρχῆς γενέσεως αὐτοῦ οὕτως οὐχ εὑρισκομένης, ὡς οὐδὲ τῆς ἡμέρας. *In Joann.*, t. I, n. 32. Opp., t. IV, p. 33 C.

Père? Et après des témoignages si nombreux et si décisifs, pourrait-on se méprendre ou concevoir quelque doute sur les vrais sentiments d'Origène à cet égard? Qu'objectera-t-on qui en diminue l'éclat et la force? D'autres passages où il semble dire que la Sagesse divine est créée? Mais nous en avons donné le vrai sens; et pour y revenir encore une fois, Origène, qui aimait à considérer le Fils de Dieu sous tous ses aspects, et qui appliquait à chacun de ces aspects les paroles de l'Écriture qui s'y rapportent, veut dire seulement que, comme Sagesse, il a été créé le principe de toutes choses, qu'il a été fait la vie de tous les êtres, manière de parler analogue à ce qui est écrit, que Dieu a été fait notre refuge et notre force. Objectera-t-on l'opinion particulière du fils de Léonide sur l'éternité de la création? Mais quoi qu'il en soit de cette opinion philosophique dont nous parlerons ailleurs, n'est-il pas évident qu'Origène n'a pas pensé que les premières créatures fussent proprement éternelles, ou du moins coéternelles à Dieu comme l'est le Verbe? Car comment expliquer autrement ce qu'il répète si souvent que le Fils « est plus ancien que toutes les créatures, qu'il était « avant elles, qu'il régnait avant tous les siècles [1], » s'il y a des créatures ou des siècles qui lui coexistent? De plus, ne venons-nous pas de voir la différence infinie que met Origène entre la production des créatures et la génération du Fils de Dieu? Celles-là ont été produites dans le temps, et ne le sont pas toujours; le Fils est engendré sans commencement et dans un présent éternel. Enfin il est vrai que, dans son livre *des Principes*, le docteur alexandrin a admis que Dieu crée toujours, quoiqu'il crée librement, et que c'est par son Fils qu'il produit les créatures et exerce sa toute-puissance; mais jamais il n'a fondé, comme Arius, l'existence du Fils sur le rapport qu'il a avec les créatures, il le

1. Πρεσβύτατον γὰρ αὐτὸν πάντων τῶν δημιουργημάτων ἴσασιν οἱ θεῖοι λόγοι. *C. Cels.*, l. V, n. 37. *In Psalm.* Opp., t. II, p. 765, 787. *In Joann.*, t. II, n. 4. Opp., t. IV, p. 54.

fonde sur le rapport essentiel qu'il a avec Dieu, dont il est le Fils unique, l'image et l'éternelle splendeur.

III. Ainsi, en ce qui concerne la coéternité du Verbe, de même qu'en ce qui concerne la consubstantialité, Origène est absolument opposé à l'arianisme, dont on a voulu le regarder comme le père.

Son école n'a pas été moins fidèle que lui à repousser d'avance cette hérésie. Saint Grégoire le Thaumaturge, dans son symbole, appelle Jésus-Christ « l'empreinte éternelle de « Dieu, le Fils éternel du Père éternel [1], » ce qui implique clairement qu'il est aussi véritablement éternel que Dieu le Père. Théognoste, dans son livre des *Hypotyposes*, s'attachait à prouver, par des raisonnements analogues à ceux d'Origène, que « Dieu doit nécessairement avoir un Fils [2] ; » et dans un des fragments que saint Athanase nous a conservés de lui, il enseigne que l'essence du Fils n'est ni surajoutée du dehors à celle du Père, ni produite du néant, ce qui suppose évidemment son éternité. On ne peut pas douter non plus que saint Pamphile n'ait eu des sentiments orthodoxes sur l'éternité du Verbe. En effet, dans son apologie d'Origène, pour prouver que son maître a professé une doctrine saine sur la divinité de Jésus-Christ, il établit successivement, par des passages empruntés aux ouvrages du célèbre Alexandrin, « que le Père n'était pas avant le Fils, « que le Fils est coéternel au Père, et que sa génération « est en dehors de tout commencement [3]. »

Saint Méthode, qui fut d'abord partisan d'Origène, puis son adversaire, combattit spécialement l'opinion de son ancien maître sur l'éternité de la création ; mais quant à la coéternité du Verbe à Dieu, il ne s'écarte en rien de ses sentiments. Loin de là : dans son *Banquet des Vierges*, après

1. Χαρακτὴρ ἀΐδιος. — Υἱὸς ἀΐδιος ἀϊδίου Πατρός. V. le livre IV[e] de cette Histoire, c. x.

2. Ap. Phot., *cod.* CVI.

3. Quòd non sit Pater antequàm Filius, sed coæternus sit Filius Patri.—Quod extrà ullum initium est generatio Filii Dei. *Apol. pro Orig.*, c. III.

avoir dit que « l'homme a été fait à l'image de l'image de Dieu, c'est-à-dire, du Fils de Dieu, il ajoute immédiatement qu'il est fait à l'image de la nature éternelle et intelligente [1]. » Et il dit plus bas, en expliquant le verset du Psaume, *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui* : « Il faut observer que Dieu déclare que le Verbe est son « Fils d'une manière indéfinie et *intemporelle*. *Tu es*, lui « dit-il, et non pas, Tu es fait, ou, Tu deviens; signifiant « par là qu'il n'a pas été adopté en Fils, comme s'il avait « été produit dans le temps, et aussi qu'il ne doit pas cesser « d'être, mais que lui, qui était engendré avant toutes « choses, serait et était toujours le même. Par ce qui suit, « *Je t'ai engendré aujourd'hui*, continue saint Méthode, il « nous fait entendre que celui qui existait dans les cieux « avant tous les siècles, il a voulu le faire naître pour le « monde, c'est-à-dire le lui manifester [2]. » Ainsi, d'après saint Méthode, le Père engendre le Fils d'une manière *intemporelle*. Le Fils est Fils, il ne le devient pas; il l'a été, il l'est, il le sera toujours ; et si Dieu dit qu'il l'a engendré aujourd'hui, ce n'est pas que cette génération soit nouvelle, c'est que cette génération avant tous les temps, il l'a enfin manifestée au monde.

CHAPITRE XXI.

Le Fils coéternel au Père. Suite. — Enseignement des trois grandes Églises patriarcales vers le milieu du troisième siècle. — Condamnation de la formule arienne ἦν ὅτε οὐκ ἦν. — Denis de Rome. — Denis d'Alexandrie. — Le concile d'Antioche contre Paul de Samosate. Le prêtre Malchion. Le pape Félix. — Quelques mots sur Lactance.

I. Deux grands faits dogmatiques qui remplissent presque la seconde moitié du troisième siècle, nous montrent com-

1. Τὴν αἰώνιον φύσιν καὶ νοητήν. *Convic.*, Orat. VI.

2. Παρατηρητέον γάρ, ὅτι τὸ μὲν Υἱὸν αὐτοῦ εἶναι ἀορίστως ἀπεφήνατο καὶ ἀχρόνως. Εἶ γὰρ αὐτῷ ἔφη, καὶ οὐ, γέγονας· ἐμφαίνων μήτε πρόσφατον αὐτὸν τετυχέναι

bien était public et certain, dans les trois grandes Églises de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, l'enseignement de la coéternité du Verbe divin à son Père. Ces deux faits sont les accusations portées contre Denis d'Alexandrie, et la condamnation de Paul de Samosate.

Dès le temps d'Origène, des esprits téméraires qui se faisaient une fausse idée de la divinité du Fils de Dieu, avaient émis la célèbre formule arienne : *Il était* un temps *qu'il n'était pas*. L'illustre prêtre d'Alexandrie la signala et la combattit, dans plusieurs de ses ouvrages[1], par les raisonnements que nous avons indiqués dans le chapitre précédent. Il paraît qu'un peu plus tard la même formule avait encore cours à Alexandrie chez quelques personnes. Elle était cependant si universellement réprouvée par les catholiques, que ce fut une des accusations portées à Rome contre le patriarche Denis, et que saint Denis de Rome, voulant réfuter ceux qui disaient que le Verbe était une chose faite, raisonnait ainsi dans la célèbre lettre dont nous avons déjà rapporté plusieurs fragments : « Si le Fils est fait, donc il a été (un moment) où « il n'était pas. Or, il a toujours été, puisqu'il est dans le « Père, comme il le déclare lui-même, et puisque le Christ « est le Verbe et la Sagesse et la Puissance. Car vous n'i« gnorez pas que les Écritures nous enseignent qu'il est tout « cela ; or ces choses sont des vertus subsistantes de Dieu ; « et par conséquent, si le Fils a été fait, il a donc été « un temps où ces choses n'étaient pas ; il a donc été un « temps où Dieu en était privé, ce qui est absurde[2]. » De

τῆς υἱοθεσίας· μήτε αὖ προϋπάρξαντα, μετὰ ταῦτα τέλος ἐσχηκέναι· ἀλλὰ προγεννηθέντα, καὶ ἔσεσθαι καὶ εἶναι τὸν αὐτόν. Τὸ δέ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ὅτι προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἐβουλήθην καὶ τῷ κόσμῳ γεννῆσαι· ὃ δὴ ἐστιν πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι. *Orat.* VIII.

1. V. les textes rapportés dans le chapitre précédent, et encore : *De Princ.*, l. I. *In Epist. ad Rom.*, l. I, n. 5. *In Ep. ad Heb.* fragm. Opp., t. IV, p. 465, 697.

2. Εἰ γὰρ γέγονεν Υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴγε ἐν τῷ Πατρί ἐστιν, ὡς αὐτός φησι, καὶ εἰ Λόγος καὶ Σοφία καὶ Δύναμις ὁ Χριστός· ταῦτα γὰρ εἶναι τὸν Χριστὸν αἱ θεῖαι λέγουσι Γραφαί, ὥσπερ ἐπίστασθε· ταῦτα δὲ δυνάμεις οὖσαι τοῦ Θεοῦ

plus, celui-là ne saurait être une chose faite, qui est né avant toutes les créatures; celui qui *a été engendré dans le sein de Dieu avant l'aurore;* celui qui, comme Sagesse, dit: *Avant toutes les collines, il m'engendre.* En d'autres termes, saint Denis de Rome prouve principalement que le Fils n'est pas une créature, par son éternité; tant le dogme de l'éternité du Fils de Dieu lui paraissait incontestable.

II. D'ailleurs, saint Denis d'Alexandrie avait été calomnié ou mal compris sur ce point comme sur les autres, et la profession qu'il fait de la coéternité du Verbe divin est aussi claire que celle de l'évêque de Rome. « Jamais, dit-il, il n'a été « (un temps) où Dieu n'était pas Père. Le Père étant éternel, « le Fils est aussi éternel. Car s'il y a un Père, il y a un Fils; « s'il n'y a pas de Fils, comment et de qui peut-il être Père? « Ils sont donc tous les deux, et ils sont toujours[1]. » Ailleurs, il fait un argument analogue à celui de Denis de Rome, en disant que « le Christ a été toujours, parce qu'il est le Verbe, « la Sagesse et la Vertu de Dieu, et qu'il ne se peut pas que « Dieu, ayant manqué de ces choses, ait ensuite engendré son « Fils[2]. » Mais la preuve sur laquelle il s'appuie le plus est celle qui est empruntée à sa qualité de splendeur de la lumière éternelle. « Puisqu'il est la splendeur de la lumière « éternelle, il est donc lui-même absolument éternel. Car il « est évident que, la lumière étant toujours, sa splendeur « existe toujours. On ne comprend qu'elle est lumière que « parce qu'elle resplendit, et il ne se peut faire que la lu- « mière ne brille pas. Mais Dieu est la lumière qui n'a jamais « commencé, qui ne finira jamais. Devant lui donc brille « et coexiste, comme son éternelle splendeur, celui qui est « sans commencement, qui est engendré dès l'éternité, celui « qui est la Sagesse même, qui dit: *Moi j'étais celle en qui il*

τυγχάνουσιν. Εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ Υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα· ἦν ἄρα καιρός, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ Θεός. Ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο, κ. τ. λ. Ap. Ath., *de Decr.*, n. 26.

1. Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ Θεὸς οὐκ ἦν Πατήρ. — Ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ Πατρός, αἰώνιος ὁ Υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν· ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον. Εἰ δὲ μὴ τέκνον εἴη, πῶς καὶ τίνος εἶναι δύναται γονεύς. Ap. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 15.

2. Οὐ γὰρ δὴ τούτων ἄγονος ὢν ὁ Θεός, εἶτα ἐπαιδοποιήσατο. *Ibid.*

« *se réjouissait, et je me délectais toujours et en tout temps* « *devant sa face*[1]. »

Saint Athanase, qui aimait tant la comparaison empruntée au soleil et à sa splendeur, n'en a pas fait une application plus exacte et plus belle que celle qu'en faisait, près d'un siècle avant lui, un de ses plus illustres prédécesseurs. Et c'est ainsi que, vers l'an 260 de notre ère, dans les deux grandes Églises de Rome et d'Alexandrie, les formules ariennes, « Il était un temps où le Père n'était pas Père, — il « était un temps où le Fils n'était pas, » étaient proscrites, et que l'erreur qui attribuait un commencement au Fils de Dieu était repoussée comme une absurdité coupable et une impiété manifeste.

III. L'Église d'Antioche, et avec elle toutes les Églises d'Orient, rendirent, dix ans après, un hommage non moins éclatant à l'éternité du Fils de Dieu. Nous avons vu que Paul de Samosate enseignait sur la Personne de Jésus-Christ une double erreur : la première que Jésus-Christ n'était pas proprement et substantiellement le Verbe, la Sagesse et le Fils-unique de Dieu, mais un homme divinisé en qui le Verbe de Dieu s'était manifesté ; la seconde, qui n'est qu'une conséquence de la première, qu'il n'était pas Fils de Dieu par nature, et par suite, qu'il était Dieu, non par substance, non éternellement, mais par prédestination. Mais Paul de Samosate reconnaissait avec les orthodoxes que le Verbe de Dieu existait avant les siècles, que la Sagesse de Dieu était éternelle ; il paraît même qu'il disait parfois que cette Sagesse était le Fils de Dieu[2]. Les catholiques n'avaient donc pas

1. Ἀπαύγασμα δὲ ὢν φωτὸς ἀΐδιον, πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστιν· ὄντος γὰρ ἀεὶ τοῦ φωτός, δῆλον ὡς ἔστιν ἀεὶ τὸ ἀπαύγασμα· τούτῳ γὰρ καὶ ὅτι φῶς ἐστι τῷ καταυγάζειν νοεῖται, καὶ φῶς οὐ δύναται μὴ φωτίζον εἶναι.... Ὁ δέ γε Θεὸς αἰώνιόν ἐστι φῶς, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε λῆξον ποτέ· οὐκοῦν αἰώνιον πρόκειται, καὶ σύνεστιν αὐτῷ τὸ ἀπαύγασμα ἄναρχον καὶ ἀειγενές, προφαινόμενον αὐτοῦ, κ. τ. λ. *Ibid.*

2. Paul faisait ce raisonnement : Maria Verbum non peperit, nec enim erat antè sæcula Maria.—Le concile réfutait ainsi une de ses assertions : Dicunt non esse duos Filios ; si autem filius est Dei Jesu-Christus, filius verò etiam sapientia, et aliud sapientia, et aliud Jesus-Christus, duo sunt filii. Ap. Leont., *de Sect.*, l. III.

précisément à établir, contre Paul de Samosate, l'éternité du Verbe; mais ils avaient trois choses à faire. Premièrement, ils devaient professer contre ses erreurs que Jésus-Christ est véritablement le Verbe, la Sagesse et le Fils de Dieu. C'est ce que fit expressément le premier concile d'Antioche, et ce qu'enseignait le prêtre Malchion lorsqu'il disait à Paul, dans dans la dispute qu'ils eurent ensemble : « N'est-ce pas ce « que je vous reprochais tout à l'heure, et ce dont vous ne « convenez pas, savoir, que le Fils-unique, qui est dès l'é- « ternité avant toutes créatures, subsiste par son essence « dans le Sauveur[1]? » Secondement, ils devaient déclarer que ce Verbe et cette Sagesse n'est pas la raison impersonnelle de Dieu, la Sagesse attribut divin, mais sa raison et sa Sagesse subsistante; et n'est-ce pas ce que le concile enseigne clairement lorsqu'il enseigne que Dieu le Père fait par lui toutes choses non comme par un art, une science impersonnelle, mais par une énergie vivante[2]. Enfin, ils avaient à professer que Jésus-Christ est Dieu non par prédestination, comme s'il ne l'avait pas toujours été, mais par nature et par hypostase; c'est aussi ce que les Pères du concile proclament comme étant la foi de toute l'Église. Puis ils anathématisent ceux qui pensent que le Fils n'existait pas avant la création du monde, et ils ajoutent que « lui, qui était toujours avec le Père, » a accompli la volonté paternelle dans la création du monde[3]. En parlant ainsi, le concile exprimait, autant qu'il était nécessaire, l'éternité et la coexistence du Fils de Dieu à son Père; et il est évident que Malchion supposait cette vérité, dans le fragment que nous venons de citer, alors qu'il disait que « le Fils-unique est dès l'éternité. »

1. Τοῦτον δὲ τὸν Υἱὸν γεννητόν, μονογενῆ Υἱὸν.... σοφίαν καὶ.... Conc. Ant. I, Labbe, t. I, p. 645. Nonne antè dicebam quod non concedis, Filium unigenitum qui est ex æternitate antè omnem creaturam, in toto Salvatore οὐσιῶσθαι. Malchion, ap. Leont. Byz. suprà.

2. Voy. livre VIe de cette Histoire, c. VIIIe.

3. Σοφίαν, καὶ Λόγον, καὶ Δύναμιν Θεοῦ πρὸ αἰώνων ὄντα, οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ, καὶ ὑποστάσει Θεόν. — Τοῦτον πιστεύομεν σὺν τῷ Πατρὶ ἀεὶ ὄντα, κ. τ. λ. Conc. Labb., t. I, p. 845.

Le second concile d'Antioche, qui condamna définitivement Paul de Samosate, écrivit une lettre à tous les évêques du monde. Cette lettre était nommément adressée à saint Denis de Rome; elle ne parvint dans cette ville qu'après la mort de ce saint pape, et alors que Félix occupait le siége de saint Pierre. Félix, non moins zélé que son prédécesseur pour la gloire du Fils de Dieu, écrivit à saint Maxime d'Alexandrie une lettre dont un fragment nous a été conservé, et où l'éternité du Verbe, l'unité de personne en Jésus-Christ, et la perfection de sa nature divine et de sa nature humaine, sont enseignées avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer[1].

IV. Après des témoignages si nombreux et si éclatants de la croyance et de l'enseignement de l'Église du troisième siècle sur la coéternité du Père et du Fils, il y aurait lieu d'être surpris de voir Lactance s'exprimer à cet égard d'une manière équivoque[2], si l'on ne savait que cet écrivain n'était qu'imparfaitement instruit des mystères de notre foi. Bull pense qu'ayant mal compris l'opinion des Pères relativement à la génération *métaphorique* du Verbe, il a appliqué, à la naissance éternelle du Fils de Dieu, ce qu'ils ont dit de sa procession extérieure au commencement des temps[3]. D. Maran se persuade que, dans ces passages, Lactance n'a voulu parler que la génération métaphorique du Verbe[4]; mais il faut reconnaître, s'il en est ainsi, qu'il n'a pas pris

1. De Verbi autem incarnatione et fide, credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex virgine Mariâ natum, quod ipse est sempiternus Dei Filius et Verbum, non autem homo à Deo assumptus ut alius sit ab illo. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alius ab ipso existat : sed cùm perfectus Deus esset, factus est simul homo perfectus, ex Virgine incarnatus. Conc. Ephes. Act. 1. Hard. *Conc.*, t. I, p. 1403.

2. Deus igitur machinator constitutorque rerum, sicuti in secundo libro diximus, antequàm præclarum hoc opus mundi adoriretur, sanctum et incorruptibilem spiritum genuit, quem Filium nuncuparet. *Div. Inst.*, l. IV, c. VI. V. et. l. II, c. VIII.

3. Bull. *def. fid. Nic.*, sect. III, c. ult. On pourrait dire aussi qu'il attachait trop d'importance aux ouvrages attribués à Hermès, ouvrages où la production du Fils à l'origine du monde est formellement enseignée. Ap. Lact. *suprà*.

4. *Divin. D. N. J. C.*, l. IV, c. XXII, n. IV, V.

les précautions qu'avaient prises les docteurs qui l'avaient précédé. Au fond, il doit sembler singulier qu'un écrivain qui a admis d'une manière aussi expresse la consubstantialité du Verbe, n'ait pas connu son éternité; et c'est une chose bien remarquable que, dans son Abrégé de ses *Institutions*, Lactance, résumant ce qu'il avait dit sur la production du Verbe, ajoute que Dieu l'a produit « de la source de « son éternité, et de son esprit divin et éternel [1], » ce qui semblerait indiquer qu'il a attribué en quelque manière au Fils de Dieu une génération éternelle.

CHAPITRE XXII.

Le Fils coéternel au Père. Suite. Résumé et appréciation des raisonnements que les docteurs anténicéens ont faits pour établir l'éternité du Verbe. — Nulle difficulté dans les preuves directes empruntées à l'Écriture. Solidité de l'argument théologique pris de la similitude qui existe entre la génération divine et la production de la splendeur par la lumière du soleil.—Examen d'un autre raisonnement emprunté à la qualité de Verbe, de Sagesse de Dieu. Péril de sabellianisme. Explication de cet argument.

I. Qu'on nous permette ici, à cause de l'importance de la matière, de faire quelques réflexions sur les arguments des docteurs anténicéens relativement à la coéternité du Verbe à son Père, soit pour en donner le vrai sens, soit pour en montrer la valeur. Ces arguments sont de plusieurs ordres. Aucun n'est cependant purement philosophique. Ils sont tous fondés directement ou indirectement sur l'Écriture.

Les arguments directement empruntés à l'Écriture et fondés sur les passages des Psaumes: *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui; je vous ai enfanté de mon sein avant l'aurore;* sur ceux du livre des Proverbes : *Il m'enfante* ou *il m'a enfantée avant les collines; j'étais avec lui; j'étais celle en qui il se réjouissait*, et enfin sur le premier verset de l'Évangile de saint Jean, ne présentent au-

1. Deus in principio antequàm mundum institueret, de æternitatis suæ fonte, deque divino ac perenni Spiritu suo Filium sibi ipse progenuit. *Epit.*, c. XLII.

cune difficulté; et nous avons vu les anciens docteurs tirer souvent un beau parti de ces témoignages.

Les arguments théologiques fondés sur les paroles de saint Paul aux Colossiens et aux Hébreux : *Il est l'image du Dieu invisible, la splendeur de sa gloire, l'empreinte de sa substance;* ou sur celles du livre de la Sagesse où il est dit que la Sagesse divine est *la vapeur de la vertu de Dieu, l'effusion pure de la clarté du Tout-Puissant, l'éclat de la lumière éternelle* (c. VII, 26), n'en offrent pas davantage. Il est bien évident que rien n'indique mieux la coéternité du Fils à son Père, que la similitude prise de la lumière et de sa splendeur. Qu'est-ce que la lumière sans clarté? Si Dieu est lumière, ne l'a-t-il pas été toujours? et sera-t-il passé d'un état primitivement ténébreux à un commencement, et puis à un état parfait de lumière? Et s'il est éternellement lumière, et lumière parfaite, n'est-il pas évident que celui qui est sa splendeur existe éternellement comme lui.

Nous ne mentionnerons qu'en passant l'argument qu'Origène a emprunté à l'existence d'un Fils de Dieu et à ses qualités propres. Cet argument suppose ce principe philosophique, que Dieu étant parfait, il a dû être toujours tout ce qu'il est, posséder en lui-même tout ce qu'il a; d'où l'on conclut que, puisqu'il a réellement un Fils, et un Fils tel que les Écritures nous le représentent, il lui est bon, c'est-à-dire, il est de sa perfection de l'avoir; il l'a donc toujours eu. L'argument n'a rien d'embarrassant, et la réalité de la génération en Dieu étant supposée, il nous paraît bien solide. Ceux que saint Irénée a faits contre les gnostiques, et qu'il a tirés de l'immutabilité de Dieu, ne le sont pas moins.

II. Mais il est un raisonnement que nous trouvons dans un grand nombre d'anciens auteurs, et expressément dans Athénagore, dans Tertullien, dans Origène, dans les deux Denis de Rome et d'Alexandrie, qui offre de vraies difficultés, et qui, pour cela, mérite de notre part un examen sérieux. D'ailleurs, les Pères qui ont précédé le concile de

Nicée n'y sont pas seuls intéressés; car nous le retrouvons dans saint Athanase, dans saint Hilaire, et dans les autres défenseurs de la foi catholique contre les erreurs opposées des Ariens et des modalistes.

Voici ce raisonnement. D'après l'enseignement constant des Écritures, le Fils de Dieu est la raison, la sagesse, la puissance ou la vertu du Père; or, il est absurde de supposer que Dieu ait été jamais sans sa raison, sans sa sagesse, sans sa vertu, parce que Dieu est éternellement et nécessairement raisonnable, sage, tout-puissant; le Fils de Dieu est donc éternel. Évidemment, ce raisonnement est incompatible avec l'erreur arienne. Car il suppose essentiellement que Jésus-Christ est, dans sa nature supérieure, le Verbe ou la raison qui est en Dieu, la Sagesse qui est en Dieu, la Vertu qui est en Dieu, et non un verbe extérieur, une sagesse, une vertu improprement dite, qui serait l'ouvrage de la sagesse et de la puissance divine. Mais s'il est entièrement opposé à l'erreur arienne, cet argument ne favorise-t-il pas le sabellianisme, ou même ne le suppose-t-il pas? N'en résulte-t-il point que les Pères *anténicéens* qui l'ont employé confondaient le Verbe divin avec la raison, avec la sagesse, avec la puissance impersonnelle de Dieu? Nous pourrions répondre à ces questions par cette seule observation, que cet argument a été fait par plusieurs de ces docteurs, dans des ouvrages où ils combattaient le sabellianisme, et où ils prétendaient établir la distinction réelle de Dieu et de son Verbe. Nous pourrions ajouter qu'en vérité, c'est supposer les Pères trop absurdes que de leur prêter ce raisonnement : Dieu a toujours eu en lui sa raison impersonnelle, car il a toujours été raisonnable; toujours sa sagesse, car il a toujours été sage; avoir la raison et être raisonnable, avoir la sagesse et être sage, si l'on prend les mots *raison* et *sagesse* dans le sens impersonnel, dans le sens d'attribut, c'est une manifeste tautologie. Après ces observations, nous pourrions nous arrêter. Mais il est bon de pénétrer plus avant dans la pensée de ces docteurs, d'autant plus que nous y trouvons l'occa-

sion d'exposer un des beaux aspects philosophiques du mystère de la Trinité.

Il faut donc concevoir, autant que nous le permettent nos faibles lumières, que le Fils de Dieu naît éternellement de l'intelligence du Père. Le Père éternellement se connaît, se conçoit, connaît, conçoit tous les êtres possibles, et parmi ces êtres possibles ceux qu'il veut réaliser hors de lui. Cette intelligence, ou cette conscience qu'il a de lui-même, n'est pas une faculté, une habitude : c'est un acte pur par lequel il se dit à lui-même tout ce qu'il est. En se disant ainsi, en se prononçant, en s'affirmant lui-même, il se réfléchit, et il produit nécessairement son Verbe. Autant il est nécessaire que Dieu se connaisse, s'affirme, autant il l'est que, se connaissant, s'affirmant, il produise en lui-même le terme subsistant de son intelligence infinie. Il y a donc une liaison nécessaire, immédiate entre l'intelligence, la raison du Père et son Fils. Fils naturel de l'intelligence parfaite [1], le Fils est le Verbe même du Père non qui parle, mais celui en qui il se parle; il est la Sagesse du Père, non-seulement en ce sens que la raison, la sagesse du Père lui est communiquée avec la nature divine, mais d'une manière spéciale, parce qu'il est le terme nécessaire et immédiat de la sagesse, de la raison même du Père. Cela étant, si le Verbe divin, si la raison subsistante n'existait pas, le Père ne se penserait pas, ne se parlerait pas, ne se connaîtrait pas lui-même; il ne serait ni raisonnable ni sage. C'est donc avec raison que les Pères ont dit : « On ne peut supposer que le Père ait jamais été sans celui que l'Écriture appelle sa raison, sa sagesse, parce qu'il est éternellement raisonnable et sage. » Pour que ce raisonnement soit solide, il n'est pas nécessaire que la raison *subsistante* soit identique à la raison *formelle* du Père; il suffit que celle-ci suppose nécessairement et immédiatement l'autre.

Remarquons d'ailleurs que, lorsque les docteurs chré-

1. Υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος. *Coh.*, n. x, p. 78.

tiens font ces raisonnements, ils ne s'appuient pas uniquement sur des principes rationnels. Ils partent d'un fait ou d'un principe révélé, et leur argument se réduit à celui-ci : L'Écriture et la tradition enseignent que le Fils de Dieu est le Verbe même, la Raison même, la Sagesse même du Père ; or, il ne peut être proprement ce Verbe, cette Raison, cette Sagesse, s'il n'est ou le Père lui-même, considéré comme raisonnable et sage, ou le terme nécessaire, naturel, subsistant de la raison et de la sagesse du Père. Dans l'une et l'autre hypothèse, dans la seconde aussi bien que dans la première, il est éternel comme le Père. Cela suffit pour établir la coéternité du Verbe Fils de Dieu à son principe, et n'implique nullement le sabellianisme.

CHAPITRE XXIII.

Le Fils égal au Père. — Profession implicite du dogme de l'égalité naturelle du Père et du Fils. — Profession distincte et indubitable de cette vérité dans le second siècle. L'auteur de l'Épître à Diognète, Athénagore, saint Irénée, Clément d'Alexandrie.—Dans le troisième siècle, saint Hippolyte, saint Grégoire le Thaumaturge, saint Méthode, Archélaüs, le concile d'Antioche, le pape Félix, les symboles de Lucien et de saint Grégoire.

I. Lorsque nous traitions de la subordination personnelle du Fils au Père, dans le sixième livre de cette Histoire, nous nous sommes engagé à établir, par des témoignages indubitables, la doctrine de l'Église des premiers siècles sur l'égalité du Père et du Fils. Nous allons remplir notre promesse. Mais, de bonne foi, après ce que nous avons vu, cela est-il nécessaire? Et les vérités que nous venons d'établir ne nous conduisent-elles pas, par un enchaînement logique et inviolable, à cette magnifique conception, que, quoique Fils, quoique tenant tout son être du Père, le Verbe lui est égal? Que dis-je? Mais il suffirait de savoir qu'il est Fils, vrai Fils, Fils par nature, pour en conclure qu'il est substantiellement égal à son Père. Car serait-il vrai Fils, s'il ne possédait pas

sa nature, et s'il ne lui était parfaitement semblable? Et qu'est-ce qu'avoir la nature de celui qui est nécessairement éternel, immuable, tout-puissant, immense; qu'est-ce qu'être semblable à l'éternité, à l'immutabilité, à la toute-puissance, si ce n'est les posséder entièrement soi-même? Ces perfections de l'Être divin ne sont-elles pas essentiellement indivisibles, et peuvent-elles se communiquer naturellement sans se communiquer tout entières? De plus, c'est une vérité de fait incontestable, que, dans les trois premiers siècles, les Pères regardaient unanimement le Fils de Dieu comme étant la Raison, la Sagesse, le Verbe, la Force même de Dieu. Or, n'est-ce pas confesser équivalemment l'égalité du Fils avec le Père? Dieu est-il plus intelligent que celui qui est son intelligence, plus raisonnable que celui qui est sa raison, plus sage que celui qui est sa sagesse, plus puissant que celui qui est sa force et sa puissance?

Toutefois, des théologiens et des savants justement célèbres ont pensé que quelques-uns des docteurs de l'Église primitive, tout en reconnaissant la consubstantialité et l'éternité du Fils de Dieu, croyaient qu'il était inférieur au Père, et non pas seulement quant à la dignité propre de la première Personne, mais quant aux perfections essentielles de la Divinité, et qu'ainsi il ne possédait la nature divine qu'avec mesure et non dans sa plénitude. C'est là sans doute une chose bien surprenante. Admettre en effet que le Verbe quoique engendré de la substance du Père, engendré de toute éternité de cette substance, ne la possède pas tout entière, c'est admettre que la substance divine est divisible, qu'on peut la posséder en partie; et supposer que les Pères ont eu cette pensée, c'est leur supposer des idées bien grossières de la Divinité. C'est le supposer contre les affirmations positives de ces écrivains qui ont enseigné si souvent, comme nous l'avons vu ailleurs, que la nature divine était parfaitement simple et absolument indivisible, que dans la Divinité il n'y a pas de degré, il n'y a pas de plus et de moins, enfin, que la génération du Fils s'est opérée sans diminution

et sans séparation de la substance paternelle. C'est enfin supposer tout cela sans nécessité, car nous avons prouvé, lorsque nous traitions spécialement de la Personne du Père, que les expressions qu'on leur reproche sont susceptibles d'un sens catholique.

II. Mais nous ne voulons pas nous en tenir à ces considérations générales : c'est par des textes précis que nous nous proposons ici de repousser les accusations portées contre les docteurs de l'Église primitive. Distinguons seulement deux classes d'écrivains : les uns, et c'est le très-grand nombre, dont les enseignements sur l'égalité du Père et du Fils ne laissent rien à désirer sous le rapport de l'exactitude et de la clarté; quelques autres, plus hardis et moins réservés, qui, à une confession précise de ce dogme, joignent parfois des assertions étranges et peu mesurées.

Parmi les premiers nous comptons d'abord l'ancien auteur de la belle épître à Diognète, que nous avons vu expliquer le mystère de la mission du Fils de Dieu dans les termes suivants : « Le Tout-Puissant, l'invisible et le Créateur de « toutes choses, a envoyé du haut des cieux au milieu des « hommes, pour y habiter dans leurs cœurs, la vérité et le « Verbe saint et incompréhensible. Et en l'envoyant, il ne « faut pas croire qu'il ait envoyé un ministre, un ange, une « principauté, un de ceux auxquels est confiée l'administra- « tion des choses dans les cieux ; mais il a envoyé l'ouvrier « lui-même et le créateur de toutes choses. C'est celui-là « qu'il a envoyé aux hommes, non pour exercer sur eux sa « puissance d'une manière tyrannique, mais dans des vues de « clémence et de douceur. Il l'a envoyé comme un roi qui « envoie son fils roi ; il l'a envoyé comme Dieu, comme à « des hommes, comme leur sauveur [1] ! » C'est donc l'invisible qui envoie le Verbe incompréhensible, le créateur qui envoie le créateur de toutes choses, et qui, en l'envoyant, n'envoie pas un ministre, un être qui lui soit soumis, mais

1. Voyez livre VIII, c. V.

celui qui est roi comme lui, qui est Dieu, et qui s'est fait le sauveur des hommes. Il n'y a là ni équivoque, ni trace d'inégalité, et il est impossible d'exprimer en plus de manières une égalité parfaite de nature, d'opération et de gloire entre le Père et le Fils.

Athénagore, dans sa *Légation*, comparant Dieu le Père et le Fils aux deux empereurs Marc-Aurèle et Commode son fils, leur disait : « Vous pouvez trouver en vous-mêmes le « moyen de vous représenter l'empire céleste. Car de même « que tout vous est soumis à vous, père et fils dans votre « empire, ainsi toutes choses sont soumises au Dieu unique « et à son Verbe, que nous regardons comme étant son Fils « inséparable [1]. » Évidemment la comparaison proposée par l'apologiste chrétien eût induit les empereurs en erreur, s'il n'eût conçu le Fils comme égal au Père, et comme exerçant un égal empire sur les créatures.

Saint Irénée nous a conservé une belle pensée d'un auteur plus ancien que lui, qui exprime, sous la forme la plus énergique, l'égalité absolue du Père et du Fils. « Celui-là, « dit-il, a bien parlé, qui a dit que le Père qui est immense « est mesuré par le Fils. Car le Fils est la mesure du Père, « parce qu'il l'embrasse et le comprend [2]. » D'ailleurs, toute la doctrine de saint Irénée est conforme à cette pensée. Partout il enseigne, comme étant la foi de l'Église catholique, que « le Fils est immense, qu'il sait toutes choses « avec le Père et le Saint-Esprit ; qu'il est parfait, parfait « dès le commencement; qu'à cause de cela, il n'a nul besoin « de l'obéissance des créatures ; qu'il est parfait en toutes « choses; qu'il est parfait parce qu'il n'est pas fait, et que « c'est en cela qu'il est Dieu [3]. » Enfin il relève et condamne,

1. Ὡς γάρ ὑμῖν Πατρὶ καὶ Υἱῷ πάντα κεχείρωται..... οὕτως ἑνὶ Θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ Υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ, πάντα ὑποτέτακται. *Leg.*, n. 18.

2 Et benè qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum; mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum. L. IV, c. IV, n. 2.

3. Jesus autem nomen..... significans Dominum eum qui continet cœlum et terram. L. II, c. XXIV, n. 2. Omnium artifex Verbum, qui sedet super Cherubim



comme une des absurdités du gnosticisme, la dégénération dans les émanations divines, ainsi que nous l'avons vu dans le cinquième livre de cette histoire.

Clément d'Alexandrie, qui écrivait vers le même temps, exprime sous mille formes ce dogme sacré. Dans tous ses ouvrages, il attribue au Verbe les perfections incommunicables de la nature divine : l'immensité, la toute-puissance, la toute-science, la perfection absolue. « Partout l'homme doit respecter la présence du Verbe, qui est partout et qui, partout répandu, voit les moindres choses qui se passent dans la vie humaine [1]. » Quoique présent à tous les êtres, il ne quitte jamais la hauteur d'où il contemple toutes choses : il ne se divise, ni ne se partage, ni ne passe d'un lieu à un autre ; il est partout tout entier sans que rien le puisse contenir, tout intelligence, tout œil, toute la lumière paternelle, voyant tout, écoutant tout, sachant tout et pénétrant par sa puissance toutes les puissances [2]. Il est donc « le « Verbe qui voit tout, le conseiller de Dieu qui connait par « sa prescience toutes choses [3]. » Comme son intelligence, sa puissance n'a pas de bornes : « il est le Verbe Dieu tout- « puissant ; » il peut ce qu'il veut : « il est la Vertu infinie, « la volonté qui embrasse tout par sa puissance [4]. » Il est parfait, le parfait ; celui qui a été annoncé par Isaïe comme

et continet omnia. L. III, c. XI, n. 8. — Spiritus Salvatoris, qui in eo est, *scrutatur omnia et altitudines Dei*. L. II, c. XXVIII, n. 7. V. et. l. V, c. I, n. I. — Sed neque Abrahæ amicitiam, propter indigentiam assumpsit Dei Verbum, existens ab initio perfectus. L. IV, c. XIII, n. 4. Qui est perfectus in omnibus. L. V, c. I, n. I. Coïnfantiatum est homini Verbum Dei cùm esset perfectus. Lib. IV, c. XXXVIII, n. 2. Perfectus enim est infectus : hic autem est Deus. *Ibid.*, n. 3.

1. Πανταχοῦ δὲ τὸν Λόγον, ὅς ἐστι πανταχοῦ..... *Pæd.*, l. III, c. V, p. 273. Οὕτως ὁ Λόγος πάντη κεχυμένος, καὶ τὰ σμικρότατα τῶν τοῦ βίου πράξεων ἐπιβλέπει. *Strom.*, l. VII, n. III, p. 840.

2. *Strom.* VII, n. II. V. le livre V^e de cette Histoire, c. XII.

3. Ὁ παντεπόπτης Λόγος. *Pæd.*, l. III, c. VIII, p. 280. V. et. *Strom.*, lib. VI, n. VII.

4. Τὸν παντοκράτορα Θεὸν Λόγον. *Pæd.*, l. III, c. VII, p. 277, et *Strom.*, l. II, n. XVII, p. 469. Δύναμις... παγκρατής... θέλημα παντοκρατορικόν. *Strom.*, lib. V, n. I, p. 647.

le Dieu fort et comme un petit enfant, et qui, à cause de cela, mérite bien qu'on lui dise : O Dieu grand ! ô enfant parfait[1]. Il est celui qui est vraiment parfait, et à qui rien ne manque ; qui ne connaît personne qui soit plus grand que lui, personne qui soit son maître ; parfait quoique Fils, parce qu'il est Fils parfait, né d'un Père parfait[2] ; seul parfait enfin avec son Père, parce qu'il est dans le Père et que le Père est en lui[3] ; et à cause de cette unité, il est lui-même le Père céleste dont il nous propose d'imiter la perfection[4].

Il serait difficile sans doute d'exprimer plus clairement une égalité parfaite entre le Père et le Fils, et il ne serait pas nécessaire que Clément d'Alexandrie en dît davantage ; mais il professe ce dogme sacré en termes exprès lorsque, dans son Exhortation aux Gentils, il appelle le Fils de Dieu « le « Verbe divin, celui qui est manifestement le vrai Dieu, et « et qui est l'égal du Maître de toutes choses[5]. »

III. Dans le cours du troisième siècle se rencontrent, en faveur de l'égalité du Père et du Fils, des témoignages non moins formels que ceux que nous venons de rapporter. Ainsi saint Hippolyte, dans ses Homélies sur le baptême de Jésus-Christ et sur la Pâque, appelle le Sauveur « le fleuve « infini, la source incompréhensible, et qui n'a pas de bor- « nes ; celui qui est présent partout, et qui n'est éloigné de « nulle part ; qui est tout entier, partout et en toutes cho- « ses[6]. » Nous ne savons ce qu'on pourrait dire de plus de

1. Ὁ τέλειος... *Q. Div.*, n. VI, p. 939. V. et. *Pæd.*, l. I, c. V.

2. Σήμερον ἀγεννηθεὶς ὁ Χριστός, ἤδη τέλειός ἐστιν, ἤ, ὅπερ ἀτοπώτατον, ἐλλιπής ;.... οὐ γὰρ μείζων τις εἴη τοῦ Λόγου· οὐδὲ μὴν διδάσκαλος τοῦ μόνου διδασκάλου· μή τε οὖν ὁμολογήσουσιν ἄκοντες τὸν Λόγον τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ Πατρός, κ. τ. λ. *Pæd.*, l. I, c. VI, p. 113.

3. Μόνον δὲ εἶναι τέλειον τὸν Πατέρα τῶν ὅλων· ἐν αὐτῷ γὰρ ὁ Υἱὸς καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ὁ Πατήρ. *Ibid.*, c. VII, p. 129.

4. Τὸν γνωστικὸν τέλειον εἶναι βουλόμενος ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, ὡς τὸν οὐράνιον Πατέρα, τουτέστιν ἑαυτόν. *Strom.*, l. VII, n. XIII, p. 881.

5. Ὁ θεῖος Λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως Θεός, ὁ τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς. *Coh.*, n. X, p. 86.

6. Ὁ ἀπερίγραπτος ποταμός... ἡ ἀκατάληπτος πηγή.... καὶ τέλος μὴ ἔχουσα.... ὁ πάντη παρών, καὶ μηδαμοῦ ἀπολιμπανόμενος... ὁ ἀκατάληπτος ἀγγέλοις.—*Hom. in*

Dieu le Père. Saint Grégoire le Thaumaturge dans son Panégyrique d'Origène prononcé en la présence de son maître, sentant l'impuissance où il est de louer Dieu dignement, déclare que « c'est au Sauveur qu'il appartient de le faire pour lui-même et pour tous les hommes, parce qu'il est la vérité même, la sagesse et la puissance du Père de toutes choses; parce qu'il lui est uni d'une manière réelle et absolue, parce qu'enfin il ne fait qu'un avec le Père, qu'il l'enveloppe et l'honore par une vertu entièrement égale à celle dont le Père l'honore lui-même. » Aussi l'appelle-t-il, bientôt après, « celui qui est vivant et très-parfait[1]. » Saint Méthode, autre disciple d'Origène, déclare que le Christ est un homme « plein de la divinité pure et parfaite; que, s'il est descendu de la plénitude de la divinité, et s'est anéanti jusqu'à prendre la nature de l'esclave, il est retourné à sa perfection première, quoiqu'en réalité il n'ait jamais cessé d'être parfait[2]. » C'est aussi le nom qu'Archélaüs donne constamment à Jésus-Christ dans sa dispute avec Manès. Il l'appelle le Parfait, qui seul connait le Père, celui qui est véritablement parfait, et qui, comme tel, ne pouvait recevoir le Saint-Esprit[3]. »

Mais ce ne sont pas seulement des docteurs particuliers qui proclament la perfection du Verbe divin et son égalité avec le Père. Le premier concile d'Antioche, tenu contre Paul de Samosate, déclare, dans sa profession de foi, que « le « même Dieu et homme Jésus-Christ était annoncé dans la

Theoph., n. II. Ὅλος ἦν πᾶσι καὶ πανταχοῦ. *Hom. in Pascha*. Opp., t. I, p. 261, t. II, p. 45.

1. Πρὸς δὲ καὶ ἐν αὐτῷ ὤν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος.... ὄν τινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων Πατὴρ ἓν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος, δι' αὐτοῦ μονονουχὶ αὐτὸς αὐτὸν ἐκπεριών, τῇ ἴσῃ πάντῃ δυνάμει τῇ τρόπον τινὰ τιμώῃ καὶ τιμῷτο. — Τελειότατος ὢν καὶ ζῶν, καὶ αὐτοῦ τοῦ πρώτου νοῦ λόγος ἔμψυχος ὤν. — *Panegyr. or.* in Orig., n. 4. — Orig. Opp., t. IV. App., p. 59, 60.

2. .... Εἶναι τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον ἀκράτῳ θεότητι καὶ τελείᾳ πεπληρωμένον. *Conv*. Orat. II. Οὐδέποτε τοῦ τέλειος εἶναι μειωθείς. Orat. VII.

3. Dominum nostrum Jesum Christum expectandum esse perfectum, qui solus Patrem novit. — Dominus meus Jesus qui est verè perfectus, etc. Archel., *Disp.*, n. XXXVII, XLIX.

« loi et dans les prophètes, et que, dans toute l'Église qui « est sous le ciel, on croit et qu'il est le Dieu qui s'est anéanti « quant à ce en quoi il est égal au Père, et qu'il est homme « et de la race de David selon la chair [1]. » L'allusion du concile au célèbre passage de saint Paul (Phil. II, 67) est manifeste, et l'interprétation qu'il en donne exprime clairement l'égalité du Fils avec le Père en ce qui concerne sa divinité. Nous avons rapporté, à la fin du chapitre vingt-deuxième de ce livre, des paroles de saint Félix de Rome qui ne sont pas moins décisives. Car dire que Jésus-Christ est en même temps *Dieu parfait* et *homme parfait*, c'est lui attribuer directement tout ce qui appartient à l'une et l'autre nature.

Enfin, la foi à l'égalité du Père et du Fils était si publique et si constante, dans le troisième siècle, qu'elle est distinctement professée dans les deux symboles de saint Grégoire le Thaumaturge et de saint Lucien le martyr. On lit dans le premier : « Il n'y a qu'un Dieu Père du Verbe vivant, Père « parfait du Parfait, Père du Fils-unique [2]. » Le Fils-unique est donc parfait comme le Père. Le second symbole exprime cette vérité avec plus d'étendue : « Nous croyons en un seul « Seigneur Jésus-Christ, le Fils-unique, Dieu de Dieu, tout « de tout, seul de seul, parfait de parfait, roi de roi, qui « n'est sujet ni au changement ni à aucune altération, image « parfaite de la divinité, de la substance, de la puissance et « de la gloire du Père [3]. »

CHAPITRE XXIV.

Le Verbe égal au Père. Suite. — Témoignages formels des auteurs qui ont été accusés de méconnaître ce dogme. — Saint Justin. — Tertullien. Personne n'a plus souvent et plus clairement enseigné que lui l'égalité naturelle du Père et

1. Πεπίστευται Θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ, κ. τ. λ. Conc. Ant. I. Voyez liv. IX, c. VI.
2. Τέλειος τελείου γεννήτωρ. Voy. livre IV[e] de cette Histoire, c. X.
3. Θεὸν ἐκ Θεοῦ, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, κ. τ. λ. Là même.

du Fils. — S'il se rencontre dans Novatien une considération singulière, elle est rachetée par d'autres passages où toute la divinité est attribuée au Fils. — Origène a été sur ce point le moins mesuré dans ses expressions. On trouve dans ses ouvrages les plus authentiques une profession bien éclatante de l'égalité du Père et du Fils sous le rapport de la science, de la puissance et de la grandeur. — Si l'on juge de la doctrine d'Origène par ces passages, on ne l'excusera pas entièrement pour cela, mais on reconnaîtra que la foi de l'Église sur l'égalité du Père et du Fils était incontestable au troisième siècle.

I. Parmi les auteurs ecclésiastiques qui ont été regardés comme n'ayant pas connu la parfaite égalité du Père et du Fils, nous en remarquons quatre : saint Justin, Tertullien, Novatien et Origène. Il n'en est pas d'autres, ce nous semble, sur lesquels nous ayons à donner des explications particulières. Ces écrivains ont combattu le modalisme sous ses diverses formes ; il ne serait donc pas étonnant que, dans le cours de cette polémique, ils se fussent laissé aller à l'excès contraire, et que, singulièrement préoccupés d'établir la distinction personnelle du Père et du Fils, ils eussent exprimé cette distinction en des termes peu mesurés. Il peut se faire aussi que le caractère de principe sans principe, qui est propre au Père, leur ait paru impliquer une certaine supériorité personnelle ; mais on va voir qu'à leur sens, ce caractère n'impliquait aucune inégalité naturelle, aucune inégalité dans la possession de la nature et des perfections divines.

Commençons par saint Justin. Nous avons vu que ce docteur a appelé souvent le Fils, l'ange, le ministre de son Père ; mais nous avons vu aussi qu'il l'appelle le Verbe, la Vertu et la Sagesse de Dieu ; et non pas une vertu passagère, mais une vertu réellement subsistante, qui demeure en lui, quoiqu'elle soit engendrée par lui ; vertu qui, substantiellement engendrée de lui, mais sans division et sans diminution de sa substance, émane, subsiste devant lui comme une lumière allumée à une autre lumière[1], et dans laquelle on n'aperçoit

1. Ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν, καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη. *Dial.*, n. 61.

rien d'inférieur à celle dont elle émane. Nous l'avons vu encore affirmer constamment que le Verbe est Dieu, Dieu parce qu'il est Fils de Dieu, et par conséquent Dieu par nature, le Dieu adorable, le Dieu qui a dit : *Je suis celui qui suis*, et dont la divinité est infinie[1]. Enfin, dans son Dialogue, il déclare que Jésus-Christ est si naturellement rempli de l'Esprit de Dieu, que, s'il était prédit qu'il devait le recevoir, ce n'est pas qu'il en eût besoin[2], mais parce que le Saint-Esprit devait se reposer sur lui dans sa plénitude, et par lui être répandu sur tous les hommes.

II. Tertullien a adopté parfois, dans ses discussions dogmatiques, quelques expressions qui, au premier abord, semblent impliquer l'inégalité du Père et du Fils. Eh bien, il n'est dans l'antiquité aucun écrivain qui ait plus souvent et plus énergiquement professé le dogme de l'égalité des Personnes divines. Dans son traité de la Résurrection de la chair, il dit que « le Verbe est Dieu, et qu'en tant qu'il est dans la « forme de Dieu, il n'a pas regardé comme une usurpation « d'être égalé à Dieu. » Dans ses livres contre Marcion, expliquant les paroles de Jésus-Christ : *Tout m'a été livré par mon Père*, il déclare que « le Créateur a livré toutes choses « à un Fils qui n'est pas moindre que lui[3]. » Lorsqu'il parle de la Sagesse créatrice, dans son Traité contre Hermogène, il la représente comme n'étant pas soumise à Dieu, et n'étant pas dans un autre état que lui[4]. Il répète sans cesse, dans son Traité contre Praxéas, que les trois Personnes divines n'ont qu'une substance, qu'un *état*, qu'une puissance, et comme si ce n'était pas assez, il voit dans les paroles de Jé-

1. Voyez le livre VIII, c. I, VIII, IX, et le livre X, c. II, XVI. Voyez aussi liv. V, c. II.

2. Ταύτας τὰς κατηριθμημένας τοῦ Πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος. *Dial.*, n. 87. V. et. 88.

3. Sermo enim Deus qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo. *De Resurr. Carn.*, c. VI. Quia non minori se tradidit omnia Filio creator. *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXV.

4. Non sibi subditam, non statu diversam. *Adv. Herm.*, c. XVIII. Voy. sur le sens du mot *état*, le livre V[e] de cet ouvrage, c. XV.

sus-Christ : *Moi et mon Père nous sommes un*, deux personnes, que le Sauveur « égale et qu'il unit[1]. »

Certes, ces témoignages sont bien précis, et nous ne savons comment on pourrait les éluder. Mais voici qui leur prête une force nouvelle. Tertullien déclare constamment que le Fils connait tous les secrets de son Père, parce qu'il est en lui, et qu'étant en lui, il entend et voit toutes choses[2]. Il est immense comme le Père, quoiqu'il apparaisse sur la terre, et qu'il dise lui-même que le Père est au ciel. « Ce « n'est pas là une séparation, c'est une disposition divine. « Car nous savons que Dieu est partout, même dans les abî« mes. Et le Fils aussi, comme inséparable de lui, est avec « lui partout[3]. » Il est, en tant que Dieu, aussi impassible que le Père[4]. Il est absolument immuable ; et, dans son incarnation, ni il n'a cessé d'être Dieu ni il n'a perdu rien de ce qu'il avait, parce que « Dieu ne court aucun péril de perdre « son état[5]. » Enfin, il est tout-puissant ; « il l'est par son « propre droit, en tant que Verbe du Dieu tout-puissant ; » et il l'est parce qu'il est Fils, « parce que le Fils du Tout« Puissant est aussi véritablement tout-puissant, que le Fils « de Dieu est véritablement Dieu[6], » c'est-à-dire, qu'autant il est vrai qu'il est Dieu, étant le Verbe de Dieu et Fils de Dieu, autant il l'est qu'il possède la toute-puissance et les autres perfections divines.

Comme si ce n'était pas assez, Tertullien se charge d'expliquer en quel sens le Verbe est appelé l'ange de Dieu, et de résoudre la difficulté que l'on tire de sa mission dans le monde. « Il est, dit-il, l'*ange*, c'est-à-dire l'ambassadeur *du*

1. Ostendit duos esse *quos æquat* et jungit. *Adv. Prax.*, c. XXII.

2. Apud nos... solus Filius Patrem novit,... et omnia apud Patrem audivit et vidit. *Ibid.*, c. VIII.

3. Cæterum scimus Deum etiam intrà abyssos esse, et ubique consistere.... Filium quoque, ut individuum, cum ipso ubique. *Ibid.*, c. XXIII.

4. Tàm autem incompassibilis Pater est, quàm impassibilis etiam Filius ex eâ conditione quâ Deus est. *Ibid.*, c. XXIX.

5. *De Carn. Christ.*, c. III.

6. Suo jure Deus omnipotens, quâ Sermo Dei omnipotentis. — Cùm et Filius omnipotentis tàm omnipotens sit, quàm Deus Dei Filius. *Adv. Prax.*, c. XVII.

grand conseil; mais ce nom est pour lui un nom de fonction, et non pas un nom de nature. Que personne donc ne le regarde comme l'un des anges. Dans la parabole, le Fils est envoyé comme les serviteurs aux ouvriers de la vigne, par le Père de famille; mais le Fils ne saurait être regardé comme un des serviteurs, parce qu'il vient après eux continuer leur ministère. Il est écrit que Dieu l'a *amoindri un peu au-dessous des anges*, mais c'est en tant qu'homme, en tant que chair et âme, en tant que Fils de l'homme. Comme Esprit de Dieu et Verbe du Très-Haut, il ne peut être placé au-dessous des anges, lui qui est Dieu et le Fils de Dieu. Cette opinion plairait peut-être à Ébion, qui n'en fait qu'un homme, plus grand que tous les prophètes, et en qui un ange parle, comme dans Zacharie (Zach. x, 9). Mais jamais le Christ n'a dit : *Et l'ange qui était en moi me dit;* jamais il n'a prononcé cette parole si commune dans tous les prophètes : *Voici ce que dit le Seigneur*. Car il était le Seigneur même qui prononçait ses oracles par son autorité propre : *Et moi je vous dis*. Faut-il quelque chose de plus? Écoutez Isaïe qui s'écrie : *Ce n'est pas un ange, ce n'est pas un député, c'est le Seigneur lui-même qui les a sauvés* [1]. »

Que deviennent, après un enseignement si formel, si soutenu, ces expressions tant reprochées à Tertullien, que le Fils est *moindre* que le Père, que le Père est le *tout*, et qu'il en est la dérivation et la portion? Comment est-il tout à la fois moindre, et comment ne l'est-il pas? moindre et égal? Comment est-il moindre que le Père, une portion du Père, et

1. Dictus est quidem *magni consilii angelus*, id est nuntius : officii non naturæ vocabulo... Nàm et Filius à domino vineæ mittitur ad cultores, sicut et famuli, de fructibus petitum. Sed non propterea unus ex famulis deputabitur Filius, quia famulorum successit officio...— Poterit hæc opinio Ebioni convenire qui nudum hominem.... constituit Jesum, planè prophetis aliquo gloriosiorem, ut ità in illo angelum fuisse dicat, quemadmodùm in aliquo Zachariâ, nisi quod à Christo nunquàm est dictum : *Et ait mihi angelus qui in me loquebatur*. Sed nec quotidianum illud omnium prophetarum : *Hæc dicit Dominus*. Ipse enim erat Dominus eorum ex suâ auctoritate pronuntians : *Ego autem dico vobis*. Quid ultrà? Adhuc Isaïam exclamantem audi : *Non Angelus, neque legatus, sed ipse Dominus salvos eos fecit*. *De Carn. Chr.*, c. XIV.

cependant immense, immuable, impassible, tout-puissant, maître et Seigneur comme lui? Cette *infériorité* du Fils n'est donc pas une infériorité de nature, une infériorité dans la possession des perfections divines. Elle est uniquement relative à l'origine, à la personnalité; elle exprime seulement que le Fils tient son être du Père, qui lui communique tout ce qu'il est, hors la paternité qui est incommunicable [1].

III. Novatien, pour prouver que le Fils n'est pas comme le Père, Dieu par lui-même, ne craint pas d'avancer que, « quoiqu'il sût bien qu'il était Dieu, Jésus-Christ ne s'est jamais comparé au Père, » et il va jusqu'à donner ce sens aux paroles de saint Paul, que « Jésus-Christ *n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu.* » Cette interprétation est inexcusable et contraire au sentiment de toute l'antiquité ecclésiastique, comme au texte sacré; mais il ne faut pas se hâter d'en conclure que Novatien n'admettait pas l'égalité naturelle du Père et du Fils. Il voulait dire seulement que le Fils ne se comparait pas au Père, ne se mettait pas sur la même ligne que lui comme un principe collatéral; et cette subordination personnelle étant sauvée, personne ne dit plus clairement que lui que « le Fils est Dieu comme le Père, qu'il ne diffère en rien du Père en tant que Dieu, et que la divinité est communiquée par le Père au Fils de telle sorte, qu'il n'y ait aucune diversité, aucune inégalité, ce qui entraînerait le dualisme [2].

IV. Origène a été encore plus accusé que Tertullien et que Novatien, et il faut reconnaître que ce génie aventureux a donné lieu à quelques-unes de ces accusations, soit par l'abus qu'il a fait de recherches et de questions subtiles sur une matière où la raison a si peu de prise, soit par les formes particulières qu'il a adoptées dans ses discussions.

1. V. le livre VI[e] de cette Histoire, c. v, vi.

2. Quoniam ex Deo est, meritò Deus quia Dei Filius. *De Trin.*, c. xxvi. Se... Deo junxit, ut et Deum per hanc conjunctionem, sicut est, intelligi vellet. c. xxiv. Deus, sed quà Filius, c. xviii. Cujus sic divinitas traditur, ut non aut dissonantià, aut inæqualitate divinitatis duos Deos reddidisse videatur, c. xxxi.

Car son usage était d'exposer d'abord les opinions des hétérodoxes, de paraître les soutenir, et puis d'exprimer son vrai sentiment [1]. Mais, par les mêmes motifs, on a été injuste à son égard.

On a donc accusé Origène d'avoir soutenu que le Fils ne connaissait pas parfaitement le Père, qu'il n'avait qu'une puissance inférieure à celle du Père, qu'il était non-seulement le second Dieu, comme il parle, mais bien au-dessous de celui dont il émane; en d'autres termes, on l'a accusé d'avoir admis, entre le Père et le Fils, une inégalité en connaissance, en puissance, en excellence et en grandeur naturelles.

Eh bien, nous trouvons, dans les ouvrages les plus authentiques de l'illustre Alexandrin, des preuves nombreuses que ces accusations ne sont fondées que sur une fausse interprétation de sa pensée, et qu'il admettait comme des vérités certaines que le Fils de Dieu possède une connaissance et une puissance égales à celles du Père, la même immensité, la même immutabilité que lui et une grandeur correspondante.

Une connaissance égale à celle du Père. Ainsi dans ses livres contre Celse, voulant montrer que c'est une grande chose que de connaître Dieu, il cite les paroles de Jésus-Christ, *Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père* [2], et il ajoute : « Personne ne peut connaître dignement celui qui n'est pas fait « et qui est le premier-né de toutes les créatures, comme le « Père qui l'a engendré, et personne ne connaît le Père, « comme celui qui est son Verbe vivant, et sa sagesse et sa « vérité [3]. » Il déclare encore, dans le même ouvrage, que « le Père n'est pas incompréhensible au Fils [3]. » Dans ses tomes sur saint Jean, il s'explique d'une manière plus expresse. Il y dit que « la connaissance que le Fils a du Père, « est une connaissance parfaite [4] ; » et par conséquent égale

1. Cette observation est de saint Athanase. *De Decr. Nic. Syn.*
2. *C. Cels.*, l. VI, n. 17.
3. *Ibid.*, l. VI, n. 65.
4. Ὁ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν ὢν, ἣν γινώσκει ὁ Υἱὸς τὸν Πατέρα. *In Joann.*, t. XXXII n. 18. Opp., t. IV, p. 449.

à celle que le Père a de lui-même et de toutes choses. En effet, le Fils enseigne qu'il est la vérité, et la vérité contient en elle-même et avec une clarté parfaite la connaissance de toutes choses. « Si donc quelqu'un demande si tout ce qui « est connu par le Père selon la profondeur des richesses de « sa sagesse et de sa connaissance, est connu aussi par le Sau- « veur, et si, sous le prétexte de glorifier le Père, il pense que « certaines choses sont connues du Père, qui ne le sont pas « du Fils, comme s'il ne pouvait égaler par son intelligence « les conceptions du Dieu inengendré, il doit savoir que le « Sauveur est la vérité, et remarquer que si la vérité est en- « tière, elle n'ignore rien de ce qui est vrai, à moins que la « vérité ne soit défectueuse et privée, comme ils le pensent, « de la connaissance de certaines choses que le Père seul « connaîtrait, ou qu'on puisse démontrer qu'il y a des « choses qui, étant connues, ne peuvent pas être appelées « vraies, et sont au-dessus de la vérité [1]. » Autant donc il est certain, d'après Origène, que le Fils de Dieu est la vérité, autant il l'est qu'il embrasse tout ce qu'il y a de vrai en son Père et qu'il n'y a rien au-dessus de sa connaissance; mais que le Fils de Dieu soit la vérité, la vérité même, la substance de la vérité, c'est ce que nous trouvons partout dans Origène [2], comme nous y trouvons qu'il est la sagesse, la sagesse même, la vertu universelle, la sainteté même, la justice même, la justice substantielle, celui qui ne participe pas à la justice, mais qui est cette justice à laquelle tous les justes participent [3]. Ainsi, comme vérité, comme sagesse,

1. Ἐπιστατέον αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀλήθειαν εἶναι τὸν Σωτῆρα, καὶ προσακτέον ὅτι εἰ ὁλόκληρός ἐστιν ἡ ἀλήθεια, οὐδὲν ἀληθὲς ἀγνοεῖ, ἵνα μὴ σκάζῃ λείπουσα ἡ ἀλήθεια οἷς οὐ γινώσκει, κατ' ἐκείνους, τυγχάνουσιν ἐν μόνῳ τῷ Πατρί, ἢ δεικνύτω τις ὅτι ἔστιν ἃ γινωσκόμενα τῆς ἀληθείας προσηγορίας οὐ τυγχάνοντα, ἀλλὰ ὑπὲρ αὐτὴν ὄντα. *In Joann.*, t. I, n. 27. Opp., t. IV, p. 30, 31.

2. Τὴν ἀλήθειαν. *De Princ.* præf. et *C. Cels.* VIII, 9, 63. Αὐτοαλήθεια. *Cont. Cels.*, l. III, 41, IV, 99, VI, 47. Ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία. *Ibid.*, VIII, 12.

3. Ἡ σοφία. *C. Cels.*, l. V, n. 39. Πάσῃ ἀρετῇ. *Ibid.*, lib. III, n. 81. Ἡ γὰρ αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης Χριστός. *In Joann.*, t. VI, n. 3. Αὐτοαγιασμός. *In Jerem.* XVII, 4. Καὶ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης· δικαιοσύνη δὲ ὤν, μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων. *C. Cels.*, l. VI, 64. V. et. *in Matth.*, t. XIV, 7.

comme sainteté, comme justice, le Fils est manifestement égal au Père. Et afin qu'on ne puisse en douter, Origène dit à plusieurs reprises que le Fils non-seulement habite, mais qu'il règne avec le Père, dans l'âme des justes [1].

Que si le Fils de Dieu est égal au Père sous les rapports que nous pourrions appeller intellectuels et moraux, il ne l'est pas moins quant à la puissance et à la grandeur. Il est vrai qu'Origène, exposant, dans un passage du livre des Principes, les attributions propres à chaque Personne divine, semble établir trois degrés de puissance dans la Trinité; mais, sans entrer ici dans une explication que nous donnerons plus tard, n'est-il pas évident que, dans ce passage même, Origène ne peut vouloir dire qu'il y a une inégalité réelle entre la puissance du Père et celle du Fils. N'enseigne-t-il pas dans le même ouvrage que le Père n'est tout-puissant que par le Fils? Ne dit-il pas partout que le Fils est la puissance du Père [2]? Dans ses livres contre Celse, il répète à plusieurs reprises que la providence, que la puissance du Fils s'étend non-seulement aux hommes, mais à tous les êtres, même les plus petits [3]. Dans ses tomes sur saint Jean, il établit comme une vérité que l'hérésie seule a pu nier que c'est par lui que toutes choses ont été faites; et si tout a été fait par lui, comment sa puissance ne s'étend-elle pas à tout? Enfin, dans ses Commentaires sur les Psaumes, et comme pour couper court aux accusations portées contre lui, il déclare expressément que « le Fils est égal en puissance au Père [4]. »

Qu'on relise les passages que nous avons rapportés dans le livre huitième de cette Histoire relativement à l'immensité et à l'immutabilité du Fils de Dieu [5], on y verra qu'Origène

1. Παρόντος αὐτῷ τοῦ Πατρός, καὶ συμβουλεύοντος (l. συμβασιλεύοντος) τῷ Πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειομένῃ ψυχῇ, κ. τ. λ. *De Orat.*, n. 25. Βασιλεύων ἡμῶν μόνος σὺν τῷ Χριστῷ αὐτοῦ, κ. τ. λ. *Ibid.* Opp., t. I, p. 238, 240.

2. *In Jerem.*, hom. VIII, n. 2. Opp., t. III, p. 171.

3. *C. Cels.*, l. VI, n. 71.

4. Ἰσοσθενὴς ὢν τῷ Πατρί. *In Psalm.* XLIX, v, 2. Opp., t. II, p. 721.

5. Livre VIII[e], c. X, n. III. Voyez aussi l. VII, c. X, n. IV.

ne met aucune différence, et qu'au contraire il établit une identité parfaite entre l'immensité et l'immutabilité du Père et celles du Fils. Il applique à l'un et à l'autre les mêmes paroles de l'Écriture, et il se fonde, par rapport à l'un et à l'autre, sur la vraie notion de la nature divine, pour en déduire le vrai caractère de leur immensité et de leur immutabilité.

Avec cela, l'illustre Alexandrin a-t-il pu ne pas reconnaître dans le Fils une grandeur correspondante, égale à celle du Père ? Ouvrez ses tomes sur saint Jean, où se rencontrent les plus graves difficultés sur le dogme de l'égalité des Personnes divines, vous y verrez que « le Fils est la « splendeur de toute la gloire de Dieu, comme l'enseigne « saint Paul (Héb. I, 3), et que personne que le Fils seul ne « peut embrasser la splendeur de toute la gloire de Dieu [1]. » Que si le Fils est la splendeur et toute la splendeur de la gloire de Dieu, il n'est donc pas un rayon de cette gloire, il n'est pas moindre que cette gloire, et que Dieu lui-même, à moins qu'on ne prétende que la gloire essentielle de Dieu n'est pas correspondante à la grandeur et à la perfection de son être. Et c'est ce qui fait qu'il ajoute immédiatement, en comparant la parole de Jésus-Christ qu'il venait d'expliquer, *Dieu a été glorifié par le Fils de l'homme,* avec cette autre parole, *Celui qui me voit, voit mon Père*: « On voit en effet, « dans le Verbe qui est Dieu et qui est l'image du Dieu in- « visible, le Père qui l'a engendré, et celui qui regarde dans « cette image peut voir aussi dans le Père qui en est le pro- « totype [2]. » Lisez ses Homélies sur Jérémie, vous y trouverez que « tout ce qu'est Dieu ou tout ce qui appartient à « Dieu, tout cela est dans le Christ ; il est la sagesse de Dieu, « il est la force de Dieu, il est la justice de Dieu, il est la pru-

1. Ὅλης μὲν γὰρ οὖν οἶμαι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ αὐτοῦ ἀπαύγασμα εἶναι τὸν Υἱόν... οὐκ οἶμαι γὰρ τινὰ τὸ πᾶν δύνασθαι χωρῆσαι τῆς ὅλης δόξης τοῦ Θεοῦ ἀπαύγασμα ἢ τὸν Υἱὸν αὐτοῦ. *In Joann.*, t. XXXII, n. 18. Opp., t. IV, p. 450.

2. Θεωρεῖται γὰρ ἐν τῷ Λόγῳ ὄντι Θεῷ, καὶ εἰκόνι τοῦ Θεοῦ ἀοράτου ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ, τοῦ ἐνιδόντος τῇ εἰκόνι τοῦ ἀοράτου Θεοῦ εὐθέως ἐνορᾷν δυναμένου καὶ τῷ προτοτύπῳ τῆς εἰκόνος τῷ Πατρί. *Ibid.*, p. 451.

« dence de Dieu [1]. » Enfin, dans son ouvrage contre Celse, vous le verrez déclarer que ce n'est point parce qu'il est moindre que le Père, parce qu'il est un Dieu facile à contempler, que le Fils de Dieu s'est fait homme; que « d'après la doctrine de l'Église, le Père n'est pas seul grand; qu'il s'est communiqué avec sa grandeur à son Fils-unique, afin que celui qui est l'image du Dieu invisible fût l'image du Père, à l'égard même de la grandeur; » que sans cela il ne serait pas une image digne de lui, « parce qu'il n'est pas possible que l'image de Dieu soit belle, et lui soit, pour parler ainsi, proportionnée, si elle ne représente aussi sa grandeur [2]; » que « si Dieu est difficile à contempler, il n'est pas le seul qui le soit. Son Fils-unique l'est aussi. Dieu n'a donc pas envoyé *le* Dieu le Fils comme s'il était un Dieu facile à contempler; mais c'est, quoiqu'il soit difficile à contempler, que le Dieu Verbe a habité parmi nous [3]. » Telle était donc la foi de l'Église, au sens d'Origène; le Fils, par sa grandeur comme par ses autres perfections, reproduit exactement la grandeur du Père; et ce n'est pas parce qu'il est un Dieu moins grand, un Dieu facile à contempler, qu'il a été envoyé dans le monde, mais quoiqu'il soit grand et difficile à contempler, comme lui.

V. A cause de ces affirmations si positives, si répétées d'Origène sur l'égalité naturelle du Père et du Fils, prétendrons-nous que cet esprit hardi, plus fécond que juste, qui sur tous les sujets dont il s'occupait multipliait les suppositions à l'infini, et essayait de toutes les pensées, ne se soit jamais troublé en considérant le Verbe comme un Dieu sorti de Dieu,

1. Πάντα γὰρ ὅσα τοῦ Θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ ἐστιν· ὁ Χριστός ἐστι σοφία τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς δύναμις Θεοῦ, αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ... αὐτὸς φρόνησίς ἐστι Θεοῦ. *In Jerem.*, hom. VIII, n. 2. Opp., t. III, p. 171.

2. Οὐ μόνος δὲ μέγας καθ' ἡμᾶς ἐστιν τῶν ὅλων Θεὸς καὶ Πατήρ· μετέδωκε γὰρ ἑαυτοῦ καὶ τῆς μεγαλειότητος τῷ μονογενεῖ... ἵν' εἰκὼν αὐτὸς τυγχάνων τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, καὶ ἐν τῷ μεγέθει σώζῃ τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρός· οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν εἶναι σύμμετρον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, καὶ καλὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου Θεοῦ, μὴ δὲ μεγέθους παριστᾶσαι τὴν εἰκόνα. *C. Cels.*, l. VI, n. 69.

3. *Ibid.* Voyez l. VIII, c. VI, p. 137, n. 1.

image de Dieu, que jamais il ne se soit permis des questions imprudentes, et que, dans sa préoccupation habituelle relativement à la distinction du Père et du Fils, il n'ait pas poussé trop loin la prééminence personnelle du Père, en qualité de principe? Non, sans doute? Nous savons que la difficulté, la hardiesse des questions avaient un attrait particulier pour Origène. C'est ce qui fait qu'il ne craint pas, tout en avouant son imprudence, de se demander si Dieu le Père ne trouve pas une plus grande gloire dans la contemplation qu'il fait de lui-même dans sa propre personne, que celle qu'il trouve dans la contemplation qu'il fait de lui-même dans son Fils [1]. Et quoiqu'il ne résolve pas cette question d'une manière absolue, il semble pencher pour l'affirmative. C'est ce qui fait encore qu'il se demande ailleurs si le Fils, en tant qu'il est l'image de la bonté du Père, est par sa bonté plus élevé au-dessus de toutes les créatures qu'il n'est sous ce rapport au-dessous du Père : question qui de quelque manière qu'elle soit résolue, implique une certaine inégalité entre le Père et le Fils en ce qui concerne la *bonté* [2]. Mais qu'on ne se hâte pas d'en conclure une inégalité naturelle. La bonté, comme l'*aséité* personnelle, est, au sens d'Origène, le caractère propre du Père. Le Fils n'étant pas la source de la bonté ou de l'être, et la possédant par communication, ne la possède pas comme lui, de la même manière que lui. Mais parce qu'il est l'image de Dieu, il est aussi l'image de cette bonté originaire, et à cause de cela, la qualification de *bon* lui appartient bien plus proprement qu'aux créatures. Il ne diffère du Père sous ce rapport qu'en ce que le Père est *bon* par lui-même, comme il *est*

1. *In Joann.*, t. XXXII, n. 18.

2. Πλεῖον γὰρ ἡ ὑπεροχὴ πρὸς τὰ ὑποδεέστερα ἀγαθὰ ἐν τῷ Σωτῆρι, καθ' ὃ ἐστιν εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ, ἤπερ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ ὄντος ἀγαθοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα Σωτῆρα· ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστίν. *In Matth.*, t. XV, n. 10. Opp., t. III, p. 665. On voit que cette proposition est diamétralement opposée à celle que nous lisons dans les tomes sur saint Jean. Voy. le livre VI[e] de cet ouvrage, c. v, n. iv.

par lui-même, et non en ce qu'il n'est pas l'image parfaite de sa bonté.

Sans doute c'est là une conception bien singulière. Mais parce qu'on rencontre dans Origène ou ces hardiesses de pensée, ou quelques autres inexactitudes de langage, faut-il en conclure qu'il ait nié l'égalité naturelle du Père et du Fils; qu'il ait prétendu que le Père ne communique pas au Fils sa propre nature, ou qu'il ne la lui communique qu'imparfaitement et en partie? Est-ce par quelques passages isolés plutôt que par l'ensemble de ses ouvrages, par des questions qu'il se fait, et auxquelles il répond avec hésitation, que par ses enseignements directs et absolus, qu'il faut juger de sa doctrine et de sa foi? Cela ne serait ni juste, ni raisonnable. En tout cas, cela ne saurait obscurcir la croyance de l'Église de son temps. Car nous ne trouvons nulle autre part que dans Origène ces sortes de questions et ces solutions singulières? Et, nous l'avons dit souvent, c'est moins des opinions particulières des docteurs, que de l'enseignement général et de la croyance publique de l'Église, que nous nous occupons dans cet ouvrage.

CHAPITRE XXV.

Le Verbe Fils de Dieu, médiateur entre Dieu et l'homme. — Vue générale sur le christianisme. Différence essentielle d'avec le sabellianisme et l'arianisme. — Le Fils de Dieu, Dieu véritable, pouvait seul réconcilier l'homme avec Dieu. — Pour cela il fallait qu'il se fît homme, afin que dans la vérité de ses deux natures il fût médiateur parfait entre l'homme et Dieu.

I. L'exposition que nous avons entreprise dans ce livre, de la théologie des Pères sur le Fils de Dieu, ne serait pas complète si nous ne l'envisagions dans ses rapports généraux avec le Christianisme.

Il ne faut qu'un peu de bonne foi et quelque instruction pour reconnaître que la religion chrétienne prend un caractère bien différent selon que Jésus-Christ est vraiment

Dieu, ou qu'il n'est qu'une créature, quelque parfaite qu'on la suppose. En effet, tout le monde convient que le but suprême de cette religion est de réconcilier l'homme avec Dieu, de l'unir à Dieu par un moyen général, par un médiateur unique, Jésus-Christ. Or, il est bien évident que, selon que ce médiateur est Dieu, ou une pure créature, cette médiation a un tout autre caractère, soit en elle-même, soit dans ses conséquences. Il ne l'est pas moins que le système chrétien, tel que le conçoivent les catholiques, repose sur la divinité parfaite de Jésus-Christ comme sur sa base immuable. La doctrine de la rédemption de l'homme, non par les exemples et les leçons, mais par le sacrifice et la mort du médiateur ; celle de la justification par l'influence de son esprit et l'action intérieure de sa grâce comme principe, et par la foi en lui et l'amour comme condition ; celle de la vertu propre et infinie des sacrements ; celle du mérite des œuvres de l'homme régénéré et vivant en lui, forment un ensemble, un tout admirablement ordonné si Jésus-Christ est vraiment Dieu et homme, et deviennent un système sans raison et sans harmonie, dans l'hypothèse où il ne serait pas également l'un et l'autre. Nous verrons, dans la suite de cet ouvrage, que les docteurs des trois premiers siècles ont conçu ces points essentiels comme nous les concevons nous-mêmes ; d'où nous pourrons inférer qu'ayant d'ailleurs le même langage que nous sur l'Homme-Dieu, ils en avaient la même idée. Mais nous ne voulons pas, dans ce chapitre, envisager la question sous un point de vue aussi vaste. Nous ne nous proposons que d'y étudier l'idée que les anciens Pères se faisaient en général de la médiation et du Médiateur, afin de voir si elle se rapporte à l'opinion d'Arius, ou à la foi du concile de Nicée.

II. Nous l'avons dit ailleurs, en exposant les deux systèmes opposés des modalistes et des Ariens : le premier tend à confondre Dieu avec la création, le second l'en sépare. Dans l'un, Jésus-Christ n'étant que le Père incarné ou manifesté, il n'y a pas de médiation proprement dite. Dans l'autre,

Jésus-Christ est Médiateur, mais médiateur essentiellement imparfait, puisque, si par son corps il tient à la nature humaine, et si par sa nature supérieure il est élevé au-dessus de l'humanité, il est aussi par nature étranger à Dieu et infiniment au-dessous de lui. La doctrine catholique est également éloignée de ce double excès, et elle remplit d'une manière parfaite dans sa conception de Jésus-Christ l'idée du médiateur. Elle ne confond pas Dieu avec la nature; ce n'est même pas le Père, c'est le Fils, qui n'est pas seulement une force impersonnelle, mais une personne subsistante et distinguée de lui, qui s'unit à la nature humaine. Elle ne l'en sépare pas non plus. Car c'est le Fils de même nature que son Père et qui en est essentiellement inséparable, qui s'unit à l'homme. Le Fils vraiment Dieu et vraiment homme, possédant la vérité de ces deux natures, est évidemment, entre l'une et l'autre, un médiateur parfait. On le voit : la différence entre les manières dont l'arianisme et le catholicisme conçoivent le Médiateur est immense. Il s'agit de savoir à laquelle de ces deux conceptions se sont rattachés les docteurs de l'Église primitive dans l'exposé qu'ils nous ont laissé du plan général de la rédemption.

III. Commençons par les plus anciens. L'auteur de l'Épître à Diognète, exposant le dessein que Dieu a formé pour la Rédemption du monde, dit qu'il a laissé longtemps les hommes dans le péché, afin de les convaincre qu'ils étaient indignes de la vie; mais lorsque cette conviction a été acquise, voulant prouver aux hommes qu'il ne les rejetait pas, et en témoignage de l'immense amour qu'il avait pour eux, Dieu « s'est chargé lui-même du rachat de nos péchés, il nous a « donné son propre Fils pour prix de notre Rédemption, le « saint pour les pécheurs, celui qui ne connait pas le mal « pour les méchants, l'incorruptible pour ceux qui sont sou- « mis à la corruption, l'immortel pour les mortels. Qu'est-ce « donc, en effet, qui pourrait couvrir nos péchés, que sa jus- « tice? En quel autre pourrions-nous être justifiés, que « dans le Fils de Dieu seul? O doux échange! ô ineffable

« artifice! ô bienfaits qui surpassent toute attente! l'iniquité « de plusieurs est cachée en un seul juste, et la justice d'un « seul fait que plusieurs injustes sont justifiés [1]. » Nous le demandons avec confiance, est-ce bien avec cet élan de cœur, est-ce en ces termes qu'un Arien qui ne croit pas que le Verbe soit le propre Fils de Dieu, soit le saint, l'incorruptible, l'immortel, pourrait parler de la Rédemption? En quel sens pourrait-il dire que Dieu lui-même s'est chargé de notre rachat? Et quel est le catholique qui a jamais tenu un langage plus touchant et plus sublime? Le Fils de Dieu, le propre Fils de Dieu, pouvait donc seul, au sens des disciples mêmes des Apôtres, réconcilier l'homme avec Dieu.

Saint Justin, dans un fragment que nous a conservé Léonce de Byzance, exprime la même pensée : « L'homme par le « péché ayant corrompu sa nature, il ne pouvait être sauvé « qu'autant que celui qui est la vie par nature s'unirait avec « ce qui est soumis à la corruption, afin que la corruption « fût détruite. C'est pour cela qu'il a fallu que le Verbe vînt « dans un corps [2]. » Qu'on rapproche ce passage des belles considérations de saint Athanase sur la Rédemption, dans son discours contre les Gentils, on verra qu'il en contient toute la substance.

Saint Irénée présente la même doctrine sous des formes peu différentes. C'est chez lui un principe constant, que « nous ne pouvions parvenir à l'immortalité qu'en étant « unis à l'incorruption et à l'immortalité elle-même. Et « comment cela peut-il avoir lieu si l'incorruption et l'im-

1. Αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀνεδέξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον Υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν,..... τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ; ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὢ τῆς ἀνεξιχνιάστου, δημιουργίας, ὢ τῶν ἀπροσδοκήτων εὐεργεσιῶν, κ. τ. λ., n. 9.

2. Τοῦτο δὲ οὐχ ἦν ἑτέρως γενέσθαι, εἰ μήπερ ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῷ τὴν φθοραν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθοράν, ἀθάνατον δὲ τοῦ λοιποῦ τὸ δεξάμενον διατηροῦσα. — Διὰ τοῦτο τὸν Λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα τοῦ θανάτου τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ. Opp., p. 598. V. et. S. Method., *Conviv.*, or. I.

« mortalité n'ont été auparavant faites ce que nous sommes[1] ? » D'autre part, il expose, d'une manière vraiment admirable, et le but suprême du christianisme, qui est l'union avec Dieu, et le moyen général qui nous est présenté pour parvenir à ce but, qui est la médiation du Dieu-homme : « Dieu seul, dit-il, a uni l'homme à Dieu. Car si un homme « n'eût pas vaincu l'ennemi de l'homme, cet ennemi de « l'homme n'eût pas été justement vaincu. D'un autre côté, « si Dieu lui-même n'eût pas donné le salut, nous ne le pos- « séderions pas d'une manière inébranlable. Et si l'homme « n'eût été uni à Dieu, il n'aurait pu devenir participant de « l'immortalité. Il fallait donc que le médiateur de Dieu et « de l'homme (possédât les deux natures), afin que, par « cette communion naturelle avec l'un et avec l'autre, il pût « rétablir la concorde et l'amitié perdue[2]. » Est-il possible de présenter en moins de mots une plus belle idée des vues de Dieu dans la rédemption de l'humanité ?

Clément d'Alexandrie, sans entrer aussi avant dans le fond de la doctrine, émet une pensée bien souvent répétée depuis par les Pères et par les théologiens catholiques. « Si « vous ne voulez pas écouter les prophètes, le Seigneur lui- « même vous parlera, *lui qui étant dans la nature de Dieu « n'a pas regardé comme une usurpation d'être égal à Dieu, « mais qui s'est anéanti*, Dieu miséricordieux qu'il est, pour « sauver le genre humain ! C'est donc le Verbe lui-même qui « vous parle, le Verbe de Dieu qui s'est fait homme, afin que « vous appreniez par un homme comment l'homme peut de- « venir dieu[3]. »

1. Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissemus incorruptelæ et immortalitati. Quemadmodùm autem adunari possemus incorruptelæ et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos ?... L. III, c. XIX, n. 1.

2. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γαρ τὸν μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος, εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν. L. III, c. XVIII, n. 7.

3. Ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μαθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένεται θεός. *Coh.*, n. 1, p. 8.

Tertullien développe cette considération, d'une manière bien remarquable, dans ses livres contre Marcion. Il veut y justifier, par les circonstances de la vie de Jésus-Christ, la justice de Dieu et tout cet ordre de dispensations enseignées dans les anciennes Écritures, que les Marcionites regardaient comme indignes de la Divinité. Il le fait en exposant le dessein général de Dieu dans la réhabilitation du genre humain. « Eh bien, soit, dit-il, que tout ce qui tient de la grandeur « appartienne à Dieu le Père, tout ce qui vous paraît indigne « de la Divinité, tout cela sera attribué au Fils, qui a été vu, « qui a été entendu, lui qui est le conseiller et le ministre du « Père; qui mêle en sa personne Dieu et l'homme; qui se « montre Dieu par ses miracles, qui se montre homme par « ses faiblesses, afin de procurer à l'homme autant qu'il en- « lève à Dieu. En un mot, tout ce qui, selon vous, est la « honte de mon Dieu est le sacrement nécessaire du salut de « l'homme. Dieu conversait avec les hommes, afin d'apprendre « à l'homme à agir divinement; il traitait d'égal à égal avec « l'homme, afin que l'homme pût traiter d'égal à égal avec « Dieu. Dieu s'est fait petit, afin que l'homme parvienne au « faîte de la grandeur [1]. »

Le sentiment de ces anciens docteurs est manifeste. Sous des formes diverses, ils disent tous clairement, expressément que le Fils de Dieu seul, le propre Fils de Dieu, celui qui est l'incorruptible, l'immortel, la vie par nature, qui est en même temps Dieu et homme, Dieu mêlé à l'homme, homme et le Dieu miséricordieux, pouvait réconcilier l'homme avec Dieu, lui redonner la vie immortelle, lui apprendre d'homme qu'il est à devenir dieu; ce qui est la substance

1. Quæcunque autem ut indigna reprehenditis, deputabuntur in Filio, et viso et audito, et congresso, arbitro Patris et ministro, miscente in semetipso hominem et Deum; in virtutibus Deum, in pusillitatibus hominem, ut tantùm hominibus conferat, quantùm Deo detraxit. Totum deniquè Dei mei penes vos dedecus sacramentum est humanæ salutis. Conversabatur Deus cum hominibus, ut homo divinè agere doceretur. Ex æquo agebat Deus cum homine, ut homo ex æquo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. Lib. III, c. XXVII.

même du christianisme, tel que nous le concevons aujourd'hui.

IV. Nous pourrions sans doute nous borner à ces témoignages; mais, afin de mettre en plus grande évidence encore la conformité des enseignements de l'Église primitive avec les nôtres, nous croyons devoir signaler ici l'idée que les Pères du troisième siècle se faisaient du Médiateur.

Nous n'avons pas besoin de rapporter encore ce qu'ailleurs nous avons cité de Tertullien et de saint Cyprien. A leur suite, Novatien se sert de cette considération, que Jésus-Christ est le médiateur de Dieu et des hommes, pour prouver qu'il est également Dieu et homme : « Si le Christ est seu« lement avant toute créature, il n'y a pas d'homme en lui, « s'il est seulement homme, la Divinité, qui est avant toute « créature, est retranchée de sa personne; l'un et l'autre est « donc allié, l'un et l'autre est uni, l'un et l'autre est en« chaîné en Jésus-Christ; et il est appelé, et il a été fait le « médiateur de Dieu et des hommes, parce qu'il a ainsi asso« cié en lui Dieu et l'humanité [1]. » Il dit encore dans le même sens : « Le Verbe venant vers l'humanité pour être « le médiateur entre Dieu et les hommes, il fallait et qu'il « fût avec Dieu, et qu'il se fît chair, afin d'établir en lui« même l'alliance de la terre et du ciel, et en contenant en « lui les gages des deux parties, de réunir ainsi Dieu à « l'homme et l'homme à Dieu. Ce sacrement sublime et sa« cré, préparé avant les siècles pour le salut du genre hu« main, se trouve accompli en Notre-Seigneur Jésus-Christ « Dieu et homme, et c'est par là que la nature humaine « est rendue capable de parvenir au salut éternel [2]. »

1. Si tantummodò antè omnem creaturam est, homo in illo substractus est. Si autem tantummodò homo est, divinitas quæ antè omnem creaturam est, intercepta est : utrumque ergò in Christo confœderatum est, et utrumque conjunctum est, utrumque connexum est... Propter quam causam qui mediator Dei et hominum effectus exprimitur, in se Deum et hominem sociâsse perhibetur *De Trin.*, c. XVI.

2. Quoniam si ad hominem veniebat, ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et Verbum carnem fieri; ut in semetipso con-

Bien avant Novatien, saint Hippolyte faisait le même raisonnement : « Pour nous montrer, dit-il, que Jésus-Christ « a en lui-même la double substance, celle de Dieu et celle « de l'homme, l'Apôtre dit aussi : *Le médiateur de Dieu et « des hommes, Jésus-Christ homme. Or le médiateur ne l'est « pas de l'homme seul, mais de deux* (I Tim. II, 5). Il fal-« lait donc que le Christ, qui est le médiateur de Dieu et de « l'homme, reçût des arrhes de l'un et de l'autre, afin de se « montrer vraiment le médiateur de ces deux natures[1]. »

Sans doute, en considérant le Verbe non dans sa nature, mais quant à sa personnalité, on pourrait, sans porter atteinte à la doctrine de la consubstantialité, dire que sa Personne est comme intermédiaire entre le Père et nous[2], et c'est ce qu'a fait saint Alexandre d'Alexandrie. D'autres ont pu dire aussi qu'il était médiateur avant de se faire homme, parce que, dans ses manifestations aux hommes, il en a rempli les fonctions. Et c'est ce que nous trouvons dans Origène. Mais aucun de ces docteurs n'a eu du Médiateur une autre idée que celle que nous venons de donner. Tous l'ont regardé comme également Dieu et homme. Et Origène lui-même, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, dit expressément que c'est en tant qu'homme que Jésus-Christ est médiateur, et que c'est à son âme, cette âme enrichie de tous les dons divins, et non à sa divinité, qu'il faut attribuer ce titre[3].

cordiam conflbnlaret terrenorum pariter atque cœlestium, dùm utriusque partis in se connectens pignora, et Deum homini, et hominem Deo copularet..... Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani antè sæcula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum æternæ salutis posset adduci. *Ibid.*, c. XVIII.

1. Ἔδει οὖν τὸν Χριστὸν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων μεσίτην γενόμενον παρ' ἀμφοτέρων ἀῤῥαβῶνά τινα εἰληφέναι, ἵνα φανῇ δύο προσώπων μεσίτης. *De Benedict.* fragm. Opp., t. II, p. 45.

2. Ὧν μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ Πατὴρ, κ. τ. λ. Alex. Alex., *Ep. ad Alex. C. P.* Voyez, sur le sens du mot φύσις, le liv. V de cette Histoire, c. XII, n. III.

3. Nondùm erat homo, erat tamen et tunc mediator Dei et hominum. *In Ep. ad Col.* fragm. Propterea ergò et apostolus de mediatore disserens, evidenter

Telle était donc l'idée que l'ancienne Église se faisait de la médiation et de la personne du Médiateur. Il s'agissait d'unir réellement l'homme à Dieu, et Jésus-Christ a accompli ce beau mystère, non parce qu'il est, en tant que Verbe, *une nature intermédiaire* entre la nature divine et la nature humaine, comme se le figuraient les Ariens, et ce qui au fond les tiendrait toujours séparés, mais parce qu'il possède en même temps, et tout à la fois en lui-même, l'une et l'autre nature, et que, communiquant ainsi essentiellement à Dieu et aux hommes, Dieu et l'homme trouvent en lui le lien d'une union naturelle, et par là un médiateur parfait.

Ainsi se complète et s'achève le tableau de la théologie du Verbe, que nous nous sommes proposé de tracer dans le cours de ce livre. Le Verbe-Dieu qui a apparu aux patriarches, le Verbe créateur, le Verbe Fils de Dieu, vrai Fils de Dieu, vraiment engendré du Père, le Verbe qui est proprement le Verbe de Dieu, la Sagesse de Dieu, la Vertu de Dieu, le Verbe qui, à cause de cela, est Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu, le Verbe qui est engendré, mais qui n'est pas fait, le Verbe consubstantiel au Père, le Verbe éternel, engendré de toute éternité, et que Dieu engendre dans un présent éternel, le Verbe égal à son Père dans sa nature et dans ses perfections, voulant devenir médiateur entre Dieu et l'humanité déchue, s'est fait véritablement homme, et, dans la vérité de cette double nature, il a réconcilié Dieu avec l'homme, et a élevé l'homme jusqu'à Dieu ! Tableau immense, mais dont toutes les parties s'harmonisent merveilleusement, et se communiquent par leurs rapports une éclatante lumière ! Car ce n'est pas à l'aide de quelques textes épars çà et là, de quelques formules isolées dans les ouvrages des anciens, que nous l'avons formé ! Ce sont des milliers de passages qui se soutiennent et s'expliquent les uns les autres ; c'est un ensemble de conceptions qui se supposent et

distinctionem signavit dicens : *mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, quo scilicet mediatorem non ad deitatem Christi, sed ad humanitatem, quæ est ejus anima, referendum doceret. *In Ep. ad Rom.*, l. III, n. 9, etc.

se lient, à ce point que, si chacune n'est qu'un aspect particulier de la même doctrine, elle la renferme en un sens tout entière.

Arrêtons-nous. Que l'on compare seulement cette théologie du Verbe d'après les Pères avec le triple ordre de faits que nous avons exposé dans les trois livres précédents, et que l'on dise si l'accord qui existait dans l'Église primitive entre la croyance publique et les conceptions les plus élevées de ses docteurs autorisés n'est pas aussi réel qu'il est manifeste, et s'il n'est pas vrai que cette foi et cette doctrine sont les mêmes que l'on professa à Nicée, et que nous professons aujourd'hui !

LIVRE ONZIÈME.

De la troisième Personne de la Sainte Trinité, ou du Saint-Esprit.

CHAPITRE I.

Le Saint-Esprit n'a-t-il été qu'imparfaitement connu dans les premiers siècles de l'Église? — Pourquoi en est-il moins parlé que du Fils? — Discipline du secret. Nature des controverses soulevées dans les premiers siècles. — Liaison essentielle entre la théologie du Fils et celle du Saint-Esprit. — Conséquences de ce fait.

I. Est-il vrai que le Saint-Esprit n'ait été qu'imparfaitement connu et qu'il ait tenu peu de place dans la théologie des trois premiers siècles du christianisme? Cette question, que les Sociniens et après eux des écrivains de notre temps ont soulevée [1], sera pleinement résolue par l'ensemble de ce livre; mais il est bon de remarquer, en le commençant, qu'elle l'est déjà suffisamment par ce que nous avons dit sur la Trinité en général.

Nous avons vu en effet que, comme personne ne conteste que dès son origine le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont été nommés dans l'Église chrétienne, personne ne peut raisonnablement contester qu'on y avait des idées distinctes à l'égard de ces Personnes divines. L'instruction que les catéchumènes recevaient avant le baptême, la profession de foi qu'ils étaient obligés de faire, les paroles employées dans l'administration de ce sacrement, la forme du symbole, l'ordre des prières privées, celui de la liturgie, la lecture publique des Écritures ne permettaient à aucun fidèle d'ignorer qu'il existait un Père, un Fils, un Saint-Esprit. Ce qui distinguait essentiellement les chrétiens des païens et des juifs,

1. Quant au Saint-Esprit, la doctrine des apôtres n'avait guère fait que le nommer. Vacherot, *Hist. crit. de l'Éc. d'Alex.*, introd., l. II, c. v, p. 245.

c'est qu'ils croyaient en un seul Dieu, qu'ils l'adoraient lui seul, et qu'en même temps ils faisaient profession de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qu'ils étaient consacrés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qu'ils adoraient le Père, le Fils et le Saint-Esprit[1]. Nous avons vu encore que, dès les premiers temps, l'Église chrétienne ne se contentait pas d'une profession extérieure de cette Trinité, et qu'elle n'était nullement indifférente à la manière dont ce dogme était compris. De là les développements donnés aux articles du symbole, de là les explications de l'Écriture, de là les ouvrages composés contre les hérétiques qui attaquaient sous quelque rapport ce point fondamental de la religion nouvelle. En consultant les divers monuments de la foi de l'Église, nous avons vu qu'il était parlé d'une manière expresse du Saint-Esprit comme du Père et du Fils, dans saint Clément de Rome, dans saint Ignace d'Antioche, dans saint Polycarpe, tous trois disciples immédiats des apôtres; dans les apologistes de la religion, saint Justin, Athénagore, Théophile; dans les docteurs qui ont combattu soit le gnosticisme, soit l'erreur qui prit plus tard le nom de Sabellius, c'est-à-dire dans saint Irénée, dans Clément d'Alexandrie, dans Tertullien, dans saint Hippolyte, dans Origène, dans saint Cyprien et dans les ouvrages des évêques, soit d'Afrique, soit d'Orient, attachés à son parti, dans un concile de Rome tenu vers le milieu du troisième siècle, dans saint Denis d'Alexandrie, dans saint Méthode, dans Novatien et dans la célèbre école d'Origène. Nous avons vu enfin que, dans cette multitude de monuments, le Saint-Esprit n'est pas seulement nommé, indiqué, mais que souvent la doctrine de l'Église sur la troisième hypostase de la Trinité divine, y est expliquée parallèlement à celle qui a pour objet la première et la seconde. Il suffirait donc d'avoir lu le quatrième et le cinquième livre de cette histoire, pour être convaincu que le Saint-Esprit était connu dans le sein du christianisme, dès les premiers

1. Voyez livre IVe, c. III et IV.

siècles, non d'une manière vague, mais d'une manière explicite et distincte.

II. Sans doute, il n'est pas aussi souvent parlé du Saint-Esprit que du Fils dans les anciens monuments de l'Église, et la théologie de la troisième Personne occupe moins de place que celle de la seconde, dans les écrits de nos premiers docteurs ; cela tient à plusieurs causes. La première est la discipline du secret. Nous avons vu que le mystère de la Trinité était un des objets de cette discipline. Or il est bien évident qu'il eût été impossible d'expliquer devant les adversaires du christianisme la doctrine de l'Esprit saint, sans révéler tout le mystère de la Trinité. Car la théologie du Saint-Esprit est ce qu'il y a de plus profond, s'il est permis de le dire, dans cet adorable mystère. De là vient que, sauf les apologies adressées aux empereurs, par saint Justin et par Athénagore, dans les ouvrages des Pères écrits contre les païens, dans l'Apologétique de Tertullien, dans le Traité d'Origène contre Celse, dans les livres de saint Cyprien, dans ceux d'Arnobe et de Lactance, nous trouvons si peu de chose sur le Saint-Esprit.

La seconde cause est dans la nature des controverses soulevées dans les trois premiers siècles. Les païens et les juifs savaient que les chrétiens faisaient profession de croire et d'adorer un Dieu unique. Ils savaient aussi que les chrétiens faisaient encore profession non-seulement d'honorer Jésus-Christ comme leur maître, mais de l'adorer comme leur Dieu. Ils connaissaient l'histoire du Sauveur, les circonstances principales de sa vie et celles de sa mort. C'est dans cette histoire qu'ils puisaient leurs principaux arguments contre la religion nouvelle. Mesurée sur l'attaque, la défense devait naturellement se diriger de ce côté. De là les remarquables enseignements sur la double génération de Jésus Christ et sur sa double nature, que nous avons signalés, et que nous avons trouvés dans les apologies du christianisme. Nous avons observé cependant que, par respect pour l'insondable mystère, les défenseurs de la divinité de Jésus-Christ n'expliquaient pas ordinaire-

ment, dans sa dernière précision, la génération du Verbe. Il s'agissait moins de dévoiler le fond de la doctrine chrétienne, que de prévenir ou de repousser les grossières idées que s'en faisaient ses adversaires.

Les hérésies des trois premiers siècles ne rendaient pas non plus nécessaires des développements particuliers sur la personne du Saint-Esprit. Cela est évident à l'égard des sectaires qui soutenaient que le Fils de Dieu n'était qu'un homme. La question de la Trinité ne pouvait être soulevée par eux que d'une manière incidente, et par là, seulement indiquée. Les gnostiques, du moins les plus célèbres, n'ignoraient pas le Saint-Esprit. Ils le mettaient bien au-dessus du monde sensible. Ils le considéraient, d'un côté comme un des compléments de leur système divin, de l'autre comme le principe de sanctification de leurs élus. Devant des conceptions si diverses, si bizarres, ce qui importait, c'était moins d'établir l'existence réelle et la divinité du Saint-Esprit que de prouver en général que Dieu était un être parfaitement simple, que tout ce qui émanait de lui ne se séparait pas de lui et ne dégénérait pas de la perfection de son être; qu'il avait fait par lui-même, ou par son Verbe et par le Saint-Esprit, toutes choses, et que comme le Dieu du Nouveau Testament était le même que celui de l'Ancien, l'Esprit envoyé aux apôtres était substantiellement le même que l'Esprit qui avait inspiré les prophètes. Sur ces divers points l'enseignement des docteurs qui ont combattu le gnosticisme ne laisse rien à désirer sous le rapport de la clarté, et sous celui de l'exactitude.

Il semble que l'apparition des diverses sectes modalistes devait amener de plus amples développements sur la matière de la Trinité. C'est aussi à l'occasion de cette erreur que nous trouvons les témoignages les plus explicites sur la personnalité et la divinité du Saint-Esprit. Mais on se tromperait fort si l'on croyait que c'est de ce côté que la discussion se dirigeait principalement. Comme la personnalité du Fils est plus éclatante dans le Nouveau Testament que celle du

Saint-Esprit, les partisans de l'unipersonnalité divine devaient naturellement porter leurs attaques contre la Personne du Fils, et les défenseurs de la Trinité, par la même raison, devaient s'appliquer principalement à l'établir et à la défendre. D'ailleurs, dans ces siècles il ne s'était pas encore élevé de ces esprits inconséquents qui, en admettant la divinité parfaite du Père et du Fils, n'admirent pas la divinité du Saint-Esprit.

La troisième cause résulte immédiatement de ce que nous venons de dire. La théologie du Saint-Esprit est si étroitement liée à celle du Fils, qu'il suffirait d'établir l'existence personnelle et la vraie divinité du Fils, pour qu'on dût en conclure immédiatement l'existence personnelle et la parfaite divinité du Saint-Esprit. Mais cette considération est trop importante pour que nous ne la présentions pas ici dans tous ses développements.

III. Nous soutenons donc que, dans le Christianisme tel que l'ont conçu les premiers fidèles, c'est-à-dire, dans cette religion où l'on fait profession de reconnaître une Trinité qui est Père, Fils et Saint-Esprit, il y a une liaison si nécessaire entre la doctrine du Fils et celle du Saint-Esprit, qu'en reconnaissant ou en méconnaissant l'existence personnelle et la divinité de l'un, on reconnaît ou l'on méconnaît par cela même la personnalité et la divinité de l'autre.

Raisonnons d'abord au point de vue des systèmes opposés à l'enseignement catholique sur la Trinité, c'est-à-dire, des modalistes, des Ariens et même des trithéistes. Supposé que l'on admette, avec les premiers, que le Fils de Dieu n'est qu'une manifestation du Père dans l'humanité du Sauveur, il résulte de là nécessairement que l'Esprit saint n'en est qu'une autre manifestation qui a lieu dans l'Église. A quel titre attribuerait-on au Saint-Esprit une personnalité propre qu'on ne reconnaîtrait pas dans le Fils? Et quelle harmonie y aurait-il dans l'Être divin, si le Dieu *unipersonnel* s'étant manifesté d'abord comme Père, puis comme Fils, et formant par de simples manifestations les deux premiers élé-

ments de la Trinité, c'était une personne distincte de lui, séparée de lui qui formât le troisième? Dans l'hypothèse arienne, la seconde Personne de la Trinité étant la plus parfaite des créatures, mais n'étant qu'une créature, il est évident que la troisième Personne ne peut être autre chose; il l'est aussi, puisque tout a été créé par le Verbe, que le Saint-Esprit a été créé par lui et non immédiatement par le Tout-Puissant, et que, sous ce rapport, il est bien inférieur au Verbe, quelque supériorité qu'il puisse avoir sur les autres êtres. Enfin, si l'on admet avec les trithéistes que, dans la Trinité divine, le Père et le Fils sont deux Dieux, séparés et distincts, comment le Saint-Esprit n'en serait-il pas un troisième? Ces observations sont saisissantes, et leur solidité ne saurait être méconnue. Mais il est également vrai que si l'on croit, avec l'Église catholique, que dans la Trinité le Fils est une Personne subsistante, consubstantielle, égale au Père, un même Dieu avec lui, il en résulte que l'on doit croire naturellement, et par là qu'on est supposé légitimement croire que le Saint-Esprit est aussi une personne vraiment subsistante, consubstantielle au Père et au Fils, et ne faisant avec eux qu'un même Dieu? Cette conclusion ne paraît pas immédiatement aussi évidente que les précédentes, mais elle n'est pas pour cela moins certaine.

En effet, envisageons premièrement ce qui concerne la personnalité du Saint-Esprit. Nous ne pensons pas, supposé qu'on fasse profession de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et si l'on admet que le Père est une Personne réelle qu'on puisse raisonnablement nier que le Fils et le Saint-Esprit le soient aussi; et, en sens contraire, il n'y a de vraiment logique que les systèmes sabelliens où le Père n'est qu'une manifestation de la *monade* divine, comme le Fils et le Saint-Esprit. Admettons cependant qu'il soit possible, tant l'esprit humain est inconséquent, de se faire illusion à cet égard. Mais que dans un système trinitaire, où l'on sait, où l'on croit que le Père est une première Personne, que le Fils est une seconde Personne distincte de la première, l'on

fasse profession de croire également au Saint-Esprit, tout en ne le reconnaissant pas pour une Personne distincte de l'une et de l'autre, c'est là une inconséquence et une absurdité qui frappent immédiatement les yeux les moins exercés. Par la même raison, on conçoit encore peut-être, dans l'hypothèse de l'impersonnalité du Fils, qu'on puisse raisonnablement adorer, invoquer, louer le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, être consacré au Saint-Esprit en même temps qu'au Père et au Fils, sans que le Saint-Esprit soit autre chose qu'une forme, qu'une opération de la Divinité; mais, alors que l'on regarde le Père et le Fils comme des personnes distinctes, invoquer, louer, mettre sur la même ligne, ou si l'on veut, au troisième rang, mais toujours de la même manière, ou d'une manière analogue, le Saint-Esprit, tout en ne croyant pas qu'il soit une Personne, comme le sont le Père et le Fils, cela n'est pas seulement déraisonnable, ce n'est pas même conforme aux éléments de la logique la plus commune. Impossible donc que les premiers chrétiens aient cru que, dans la Trinité, le Fils était distingué du Père, sans croire que le Saint-Esprit l'était du Père et du Fils.

Nous pouvons faire un raisonnement semblable en faveur de la consubstantialité du Saint-Esprit. C'eût été, à notre sens, une absurdité impie, de la part des premiers chrétiens, s'ils n'admettaient pas que le Fils et le Saint-Esprit étaient Dieu comme le Père, qu'ils eussent fait profession de croire au Fils et au Saint-Esprit comme au Père, qu'ils eussent été consacrés au Fils et au Saint-Esprit comme au Père, qu'ils eussent adoré le Fils et le Saint-Esprit avec le Père. Nous avons développé cette pensée dans le quatrième livre de cette Histoire. Mais n'aurait-ce pas été le comble de l'absurdité et de l'impiété tout ensemble, que les premiers chrétiens eussent admis dans la Trinité qu'ils croyaient, qu'ils adoraient, à laquelle ils étaient consacrés, que les deux premières Personnes étaient Dieu, et que la troisième n'était qu'une créature? Pourquoi cette créature est-elle ainsi unie à deux Personnes qui sont

véritablement Dieu? Pourquoi est-elle mise sur la même ligne? Dira-t-on qu'elle est au troisième rang? Mais le Fils n'est-il pas au second? Sous cet aspect, elle a le même rapport avec le Fils que celui que le Fils a avec le Père, et si le rapport du Fils au Père est un rapport de consubstantialité et d'égalité, le rapport du Saint-Esprit au Fils peut-il être, par le seul motif qu'il est nommé le troisième, un rapport d'infériorité et de différence de nature.

On conçoit bien en effet que, dans un système de trinité divine dans lequel la seconde personne dégénère de la perfection de la première, que cette trinité sorte de l'unité par émanation ou par création, la troisième personne dégénère aussi proportionnellement de la perfection de la seconde. Il y a là rapport, harmonie. Mais que dans un système trinitaire où la seconde personne est égale à la première et en est naturellement inséparable, la troisième soit inégale à la seconde, et en soit naturellement séparée, il n'y a là ni raison ni convenance. Et cette observation serait vraie, alors même que la troisième personne ne procéderait que de la seconde. Car pourquoi le terme de l'opération divine intérieure serait-il moins parfait que son moyen ? Mais cela est bien plus évident dans la doctrine où l'on admet que la troisième personne procède seulement de la première, ou de la première et de la seconde en même temps; et l'on ne voit pas de raison pourquoi cette seconde procession, également divine dans son principe, le serait moins dans son terme que la première ? Il est donc impossible que les premiers chrétiens aient admis la parfaite divinité du Fils, sans admettre, par cela même, la parfaite divinité du Saint-Esprit.

Qu'opposera-t-on à des observations aussi fondées? Que ce sont là des raisonnements, et que tout le monde ne sait pas, ne peut pas raisonner ? Mais ce ne sont pas ici des raisonnements proprement dits, des développements logiques dont la plupart des hommes ne sont pas capables. Il ne s'agit pas de savoir si les premiers chrétiens étaient tous en état de faire les raisonnements que nous venons de présenter ; il s'agit

d'interpréter leur croyance. Notre interprétation suppose deux faits : l'un, que les premiers chrétiens reconnaissaient, adoraient une Trinité, qui est Père, Fils et Saint-Esprit ; l'autre, qu'ils admettaient que dans cette Trinité le Père et le Fils étaient véritablement Dieu ; nous concluons de ces deux faits avoués, que, regardant le Saint-Esprit comme le fondement de leur croyance, comme l'objet de leur culte avec le Père et le Fils, ils devaient admettre, et ils admettaient en fait, à moins qu'on ne prouve le contraire, qu'il était de même nature, ou qu'il était Dieu avec le Père et le Fils. Un peu d'attention suffit pour apercevoir cette conséquence. D'ailleurs, il ne s'agit pas ici seulement de quelques hommes, de quelques particuliers plus ou moins occupés des choses divines. Il s'agit de l'Église chrétienne tout entière, avec ses évêques, ses prêtres, ses docteurs, ses écrivains, auxquels une considération aussi simple ne pouvait échapper.

Opposera-t-on à nos conclusions l'existence de l'hérésie des *Pneumatomaques*, qui, tout en admettant la divinité du Fils, rejetaient celle du Saint-Esprit ? Mais les premiers chefs de cette secte avaient été d'abord Ariens : ils n'admirent jamais l'ὁμοούσιος, ils n'avaient qu'une idée imparfaite de la divinité du Fils ; il n'est donc pas étonnant que l'imperfection de leur conception s'étendit au Saint-Esprit. De plus, c'est systématiquement que ces sectaires voulurent tenir le milieu entre les catholiques et les Ariens ; et, sans jamais envisager le système chrétien dans son ensemble, ils ne s'arrêtèrent qu'aux difficultés partielles qui se rencontrent dans l'Écriture à l'égard de la divinité du Saint-Esprit. Enfin, cette hérésie dura peu, comme il en est de tous les systèmes illogiques ; tandis que le modalisme et l'arianisme, parce qu'ils étaient des systèmes conséquents, malgré l'autorité de l'Église, s'étendirent partout et durèrent un ou plusieurs siècles.

IV. Nous pourrions faire les mêmes observations relativement à l'unité parfaite du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Si l'Église primitive a cru que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu, supposé qu'elle ait admis que le Père et le

Fils sont un Dieu unique, impossible qu'elle ait admis que le Saint-Esprit était un Dieu distinct et séparé. Ce seraient deux Dieux, l'un formé du Père et du Fils, l'autre du Saint-Esprit ; imagination dont rien ne saurait égaler l'absurdité et l'extravagance.

Il suffirait donc d'avoir établi, d'un côté, que, dans les trois premiers siècles, l'Église chrétienne a fait constamment profession de croire à la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, de lui être consacrée, de l'invoquer et de l'adorer, ce qui est un fait incontestable ; de l'autre, qu'elle a toujours cru que le Fils était une Personne réelle, distincte du Père, consubstantielle au Père, Dieu unique avec le Père, ce qui résulte évidemment des quatre livres précédents de cette Histoire, pour en conclure légitimement que dans tous les siècles l'Église chrétienne a regardé aussi le Saint-Esprit comme étant une Personne distincte du Père et du Fils, consubstantielle à l'un et à l'autre et ne formant avec eux qu'un même Dieu. Nous pourrions donc nous en tenir à ce que nous avons dit, et personne ne serait en droit de nous accuser de laisser subsister des doutes sur ce point important de la doctrine chrétienne, d'autant plus que nous avons allégué un grand nombre de passages très-précis en faveur de l'existence et de la divinité du Saint-Esprit. Mais nous ne voulons pas seulement prévenir des doutes et combattre l'erreur ; notre but est de former complétement l'intelligence de nos lecteurs sur l'histoire de chaque dogme, et d'éclaircir les difficultés propres à chaque sujet en particulier. C'est ce qui nous engage à consacrer un livre entier de cet ouvrage à l'exposition de la doctrine des trois premiers siècles chrétiens sur le Saint-Esprit.

CHAPITRE II.

Noms divers donnés à la troisième Personne de la sainte Trinité. — Considérée en elle-même, elle est appelée l'Esprit saint, l'Esprit-le-Saint. — Considérée relativement à son origine, l'Esprit du Père, l'Esprit du Fils ou du Christ, l'I-

mage du Fils. — A cause de ses fonctions, l'Esprit prophétique, la Bouche ou la Voix de Dieu, l'Esprit de vérité et de grâce, le Paraclet, l'Esprit vivifiant. Elle est aussi appelée la Sagesse par quelques auteurs. — A cause de la manière dont elle est communiquée aux hommes, elle est appelée le Don de Dieu. Ce nom n'implique nullement que le Saint-Esprit ne soit qu'une vertu, qu'une *efficace*, et non une Personne réelle.

I. Ouvrons notre exposition, en signalant les noms divers qui ont été donnés au Saint-Esprit dans les premiers siècles; et parce qu'il peut être considéré soit en lui-même, soit relativement à son origine, soit relativement à ses fonctions, soit enfin par rapport à la manière dont il est communiqué aux hommes, indiquons les dénominations qui lui ont été données sous ces divers aspects.

Si l'on considère en elle-même la troisième Personne de la Trinité, le nom qui lui est le plus fréquemment donné dans l'Église primitive, c'est le nom d'*Esprit*, d'*Esprit-Saint*, ou, comme disent souvent les Grecs, d'*Esprit-le-Saint* [1]. Ce nom a été consacré par Jésus-Christ dans la forme de l'administration du baptême. Néanmoins il n'a pas été constamment réservé à la troisième Personne dans l'antiquité ecclésiastique. Le Sauveur lui-même ayant dit que *Dieu est Esprit*, les anciens ont pris quelquefois le nom d'*Esprit* pour désigner la nature divine elle-même. Nous avons ailleurs signalé ce langage dans Athénagore [2]. Conformément à ce sens, plusieurs Pères ont distingué en Jésus-Christ ce qu'il est selon l'*Esprit*, c'est-à-dire selon la divinité, d'avec ce qu'il est devenu selon la *chair*, ou selon l'*humanité* [3], et l'on n'a pas oublié sans doute que Tertullien entend par l'*Esprit* la substance même de la Personne du Verbe. D'autres ont même donné le nom d'*Esprit-Saint* au Fils, et ils ont entendu ces paroles de l'ange à Marie, *L'Esprit-Saint surviendra en vous*, en ce sens que le Verbe divin est survenu en Marie pour s'incarner dans son sein. Cette interprétation

1. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Clem. Rom., *I Ep. ad Cor.*, n. xvi. — Theoph. *ad Aut.*, l. II, n. 30. Orig., *de Princ.*, l. I, c. III. *C. Cels.*, l. VII, n. 10 et passim.
2. V. t. I, p. 362, n. 4.
3. Clem. II, *Epist.*, n. IX, etc.

a été admise par saint Justin, par Tertullien, par Novatien [1], et les rationalistes modernes en concluent que ces docteurs n'ont pas réellement distiugué le Saint-Esprit du Fils. Nous répondrons dans les chapitres suivants à cette allégation par des textes précis. Ici nous nous contenterons de remarquer que le nom d'*Esprit*, en tant qu'il signifie une substance simple et intelligente, convient également aux trois Personnes divines, que le nom de *saint* leur convient aussi, qu'elles sont et qu'elles peuvent être dites chacune *un Esprit saint;* qu'il n'est donc pas surprenant que quelques docteurs aient donué ce nom, soit à la substance divine en général, soit à l'une des trois Personnes en particulier.

II. Il faut reconnaître cependant que, selon son origine grammaticale, le uom d'Esprit, *Spiritus*, Πνεῦμα, a directement une signification relative. C'est donc très-proprement qu'en envisageant la troisième Personne de la Trinité relativement à son origine, elle est appelée, dans l'Écriture et dans les autres monuments de l'antiquité ecclésiastique, l'*Esprit du Père*, l'*Esprit du Fils*, ou l'*Esprit du Christ* [2]. Mais il faut faire encore ici une remarque analogue à celles que nous avons faites précédemment. Comme le Fils, dans la Trinité, est *Esprit*, et qu'il est engendré du Père, il est quelquefois appelé l'*Esprit de Dieu*, l'*Esprit du Créateur*, et Tertullien lui donnait d'autant plus volontiers ce nom, qu'il aimait à argumenter contre les gnostiques de ce passage qu'il entendait de Jésus-Christ dans sa double nature : *Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit* (J. III, 6).

Sous le même rapport de son origine, le Saint-Esprit est quelquefois appelé dans l'antiquité l'*image du Fils*, ainsi que nous le voyons dans la profession de foi de saint Gré-

1. Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον, κ. τ. λ. S. Justin, *Apol.* I, n. 33. Tertull., *Apol.* XXI. *Adv. Prax.*, XXVI, etc. Nov., *de Trin.*, c. XIX.

2. Spiritus Dei. *Rom.* VIII, 9. I *Cor.* II, 11, III, 16, etc. — Spiritus Patris. *Matth.* X, 20. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII. — Spiritus Filii. *Gal.* IV, 6. — Spiritus Christi. I *Pet.* I, 11. V. et. Orig. *in Ep. ad Rom.*, l. VI, n. 13, 14.

goire le Thaumaturge[1]; et on peut prendre dans un sens relatif au Fils, et non au Père, ces paroles de saint Irénée : « Sont en toutes choses ministres du Père, sa progéniture et « son image, c'est-à-dire le Fils et le Saint-Esprit, le Verbe « et la Sagesse[2]. »

III. Les noms que nous venons d'indiquer sont ceux que l'on emploie le plus ordinairement pour désigner la troisième Personne de la Trinité, mais ils ne sont pas les seuls; et, à cause des fonctions qu'elle remplit, on lui en donne beaucoup d'autres. Ainsi, parce que c'est à elle qu'est spécialement attribuée l'inspiration des prophètes, elle est appelée, l'*Esprit prophétique*[3], et aussi la *bouche du Seigneur*, la *Voix de Dieu*[4]. Parce qu'elle révèle aux hommes la vérité, et qu'elle leur donne la grâce, elle est appelée l'*Esprit de vérité*, l'*Esprit de grâce*[5]. Comme source de la vraie consolation depuis l'ascension de Jésus-Christ, on l'appelle le *Paraclet*[6]. C'est le nom qu'employaient de préférence Montan, Manès, et en général les sectaires qui ont voulu passer pour le Saint-Esprit, ou du moins faire croire qu'ils en étaient spécialement inspirés. Elle est aussi souvent appelée l'*Esprit vivifiant* ou *vivificateur*, parce qu'elle est dans l'homme le principe de la vie intérieure et surnaturelle[7].

Quelques auteurs du second et du troisième siècle ont même appelé le Saint-Esprit *la Sagesse*, soit parce qu'il est l'auteur de toute sagesse, et que le premier de ses dons mentionnés dans les divines Écritures est le don de sagesse, soit parce que les passages de l'Ancien Testament où il est

1. Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ, τελείου τελεία. Greg. Neoc. Symb.

2. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua (l. ejus), id est Filius et Spiritus Sanctus. *Adv. Hær.*, l. IV, c. VII, n. 4.

3. S. Just., *Apol.* I, passim.

4. Στόμα Κυρίου. Clem. Al. *Coh.*, n. IX. *Vox ejus quasi vox aquarum multarum*. Verè enim aquæ multæ Spiritus. S. Iren., l. IV, c. XIV, n. 1.

5. Spiritus gratiæ. *Heb.* X, 29. Clem., 1 *Ep. ad Cor.*, n. XLVI. Spiritus veritatis. *Joann.* XIV, 17, XV, 26, XVI, 13.

6. *Joann.* XIV, 16, 26, etc.

7. Τὸ ζωοποιοῦν Πνεῦμα. S. Iren., l. V, c. XII, n. 3, c. IX, 1, etc. — S. Hipp., *hom. in Theoph.*, n. X, inf.

parlé de la Sagesse divine leur ont paru convenir mieux à la troisième Personne qu'à la seconde. Quel qu'ait été le motif qui les a engagés à parler ainsi, il est certain que saint Irénée, Théophile et saint Hippolyte lui donnent ce nom en le distinguant expressément du Verbe [1] ; et le premier de ces écrivains, pour prouver son éternité, lui a appliqué le beau passage du livre des Proverbes (c. VIII), que les autres Pères ont généralement entendu du Fils de Dieu.

IV. Enfin la manière dont le Saint-Esprit est communiqué aux hommes l'a fait appeler, par les Pères des premiers siècles comme par ceux des siècles suivants, le *don de Dieu* [2]. Ce nom est évidemment un de ceux qui expriment, non un état absolu, mais une propriété relative. Il suppose nécessairement une distinction entre celui qui le donne, ceux auxquels il est donné, et celui qui est donné.

Quelques théologiens pensent que cette dénomination est fondée sur la procession éternelle du Père et du Fils, selon laquelle le Saint-Esprit doit être regardé comme le don immanent et éternel que se font l'une à l'autre les deux premières Personnes divines en le produisant. Mais les anciens docteurs n'attribuent cette dénomination au Saint-Esprit que parce qu'il est donné aux créatures. Car tel est le caractère de l'Esprit de Dieu, selon qu'il nous est représenté dans les saints livres, qu'il peut se communiquer aux êtres intelligents d'une manière spéciale. De là ces expressions, que Dieu *répand son Esprit* sur toute chair, que les apôtres *furent remplis du Saint-Esprit,* qu'il est en nous un *gage,* une *arrhe,* un *sceau* [3], ou, comme parle saint Irénée, qu'il est la *rosée* et le *pain de Dieu* [4].

Des rationalistes modernes concluent de ce langage que

1. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 15, 18. — S. Iren., l. IV, c. XX, n. 1 et 3, etc. — S. Hipp. C. Noet. n. X.

2. *Act. Apost.* II, 37, VIII, 20, 44, XI, 15. — Τοῦ Θεοῦ δωρεάν. S. Just., *Coh. ad Gr.* — Munus à Patre. S. Iren., l. III, c. XVII, 2.

3. II *Cor.* I, 22. — *Eph.* I, 13.

4. Ros Dei. S. Iren., l. III, c. XVII, 3.

le Saint-Esprit n'est pas une Personne réelle. Mais, outre que Jésus-Christ, dont la personnalité n'est pas révoquée en doute, est aussi représenté comme le grand don que Dieu a fait à la terre, et que, dans le langage apostolique sur le Sauveur, nous trouvons des locutions analogues à celles qui sont employées à l'égard du Saint-Esprit, telles que celle-ci, que *les baptisés sont revêtus de Jésus-Christ*, tout ce qu'on peut inférer de la dénomination que nous examinons, c'est que l'Esprit saint est, par sa propriété personnelle, communicable aux êtres intelligents d'une manière qui lui est spéciale. Et cela se concilie très-bien avec la doctrine de l'École, selon laquelle le Saint-Esprit procède de la commune volonté ou de l'amour réciproque du Père et du Fils, dont il est le fruit et le terme. Procédant ainsi de l'amour, il n'est pas étonnant qu'il soit communicable aux créatures d'une manière qui lui soit propre, et par là que la dénomination de *don de Dieu* lui convienne mieux qu'au Père et au Fils.

Du reste, il ne faut pas croire que l'éternité du Saint-Esprit coure quelque péril parce qu'on prend les mots *don de Dieu* dans un sens relatif aux créatures, car les attributions qui sont faites aux Personnes divines, les noms qui leur sont donnés, même ceux qui sont relatifs à leurs opérations dans le temps, ont leur fondement, ainsi que nous le verrons plus tard, dans leurs relations et dans leurs propriétés éternelles. En ce sens, l'*Esprit saint* a pu toujours être appelé le *don de Dieu*, quoiqu'il n'ait pas toujours été donné, parce que, par sa propriété personnelle, de toute éternité, il était plus spécialement susceptible d'être *donné* que les deux autres Personnes divines [1].

1. V. S. August., *de Trin.*, l. V, c. xv, n. 16. Opp., t. VIII, p. 841.

CHAPITRE III.

Aperçu de la doctrine de l'Écriture sur la Personne du Saint-Esprit. — Quelques mots sur ce qui en est dit dans l'Ancien Testament. — Enseignements de Jésus-Christ. — Enseignements des apôtres.

I. Si l'on en croit un historien critique de l'école d'Alexandrie, la doctrine des apôtres n'aurait guère fait que nommer le Saint-Esprit. Tout ce que saint Jean lui-même affirme à son égard, c'est qu'il est le consolateur envoyé par Dieu sur la terre, après la retraite du Christ, pour conserver parmi les hommes le souvenir de la parole divine [1]. Quant à l'Ancien Testament, l'Esprit y est considéré comme l'agent intermédiaire qui transmet la vie divine aux êtres créés. C'est toujours Dieu, mais Dieu présent au monde et circulant dans toutes les parties de la création. Dans la Genèse, c'est plutôt une puissance naturelle, un souffle vivifiant; dans les livres des prophètes, c'est plutôt une puissance morale, un esprit d'inspiration qui remplit les cœurs [2].

Nous ne relèverons pas ici toutes les inexactitudes qui se rencontrent dans ce dernier passage, comme nous ne nous proposons pas non plus de justifier ce qu'il peut contenir de vrai : ce serait sortir des limites de cette histoire. Remarquons, cependant, qu'il est fort douteux qu'il s'agisse du Saint-Esprit dans la Genèse, et que ce n'est pas le seul livre de l'Écriture où l'Esprit saint soit représenté comme le conservateur de la nature matérielle [3]. D'autre part, il est vrai que, dans les livres prophétiques et dans les livres sapientiaux, le Saint-Esprit est ordinairement représenté comme principe de la vie spirituelle et de l'inspiration prophétique. Il y est aussi montré comme Dieu et Dieu présent au monde; non qu'il « circule dans toutes ses parties, » mais parce qu'*il remplit l'univers et qu'il contient toutes*

1. Vacherot, *Hist. crit. de l'Éc. d'Alex.*, introd., l. II, c. v, t. I, p. 245.
2. *Id*, *ibid.*, c. III, p. 196.
3. *Ps.* CIII, 30. *Sap.* I, 7.



choses [1]. Sa divinité ressort clairement d'un grand nombre de passages; mais il n'en est pas de même de son existence personnelle, qui n'est guère qu'indiquée dans ces saints livres (Is. XI, 2; LXI, 1; XLIII, 16).

II. Mais ce qu'il est de notre devoir de faire et ce qui est conforme au but de notre ouvrage, c'est de montrer que les apôtres ont fait plus que nommer le Saint-Esprit et qu'enseigner qu'il est le consolateur envoyé de Dieu. Rapportons d'abord historiquement ce que les évangélistes et les apôtres racontent ou affirment sur le Saint-Esprit. Cet exposé sommaire sera suivi de quelques réflexions qui résumeront la doctrine du Nouveau Testament sur la troisième Personne de l'auguste Trinité.

Avant que Jésus-Christ exerçât publiquement son ministère, l'existence d'un Esprit saint n'était pas inconnue dans la Judée. L'ange qui apparut à Zacharie lui dit que son fils *serait rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère* (Luc. I, 15). Gabriel, qui fut envoyé à Marie pour lui annoncer la naissance du Sauveur, répondit à l'humble question de la Vierge : *Le Saint-Esprit surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre* (Luc. I, 35). Et Joseph vit s'évanouir les doutes qui s'étaient élevés dans son âme, par cette réponse qu'il reçut dans son sommeil relativement à Marie : *Ce qui est né en elle est formé par le Saint-Esprit* (Matt. I, 20). Lorsque le moment fut venu pour le Sauveur de se manifester au monde, son précurseur qui donnait le baptême de l'eau, l'annonçait comme celui qui devait baptiser les hommes, non dans l'eau, mais *dans le Saint-Esprit* (Matt. III, 11; Marc. I, 8; Luc. III, 16; Joann. I, 33); et tous les évangélistes racontent que, lors du baptême du Sauveur, Jean vit *le Saint-Esprit descendre sur lui sous la forme corporelle d'une colombe* (Matt. III, 16; Marc. I, 10; Luc. III, 22; Joann. I, 32, 33).

Après ce glorieux témoignage, Jésus entre dans sa vie pu-

1. Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis. *Sap.* I, 7.

blique. Il va à Nazareth, et, ouvrant le livre d'Isaïe, il s'applique à lui-même ces paroles du Prophète : l'*Esprit du Seigneur est sur moi* (L. IV, 18). Dans le cours de ses prédications, il parle souvent de l'Esprit saint. Expliquant à Nicodème le mystère de la régénération spirituelle de l'homme, il dit que cette régénération est celle qui s'opère par l'eau et par l'*Esprit* (J. III, 5). Voulant justifier ses miracles et en montrer l'origine divine, il déclare que c'est par l'*Esprit de Dieu* qu'il les opère (M. XII, 28). Justement indigné de ce que les savants de la synagogue les attribuent à l'esprit malin, il prononce cette terrible sentence, que *tout péché, tout blasphème commis contre le Fils de l'homme*, c'est-à-dire contre lui-même, *sera remis, mais que le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre* (M. XII, 31, 32). Lorsque, pour faire entendre aux Juifs quelque chose du mystère de sa filiation divine, il allègue le psaume CIX, il dit que David a prononcé ces paroles par le *Saint-Esprit* (Marc. XII, 36); et quand il annonce à ses apôtres qu'ils seront traînés devant les puissants de la terre, il leur recommande de ne pas préparer ce qu'ils doivent dire; ils n'auront qu'à répondre ce qui leur sera inspiré à l'heure même, parce que ce ne sera pas eux qui parleront, mais le *Saint-Esprit* qui parlera en eux (Marc. XIII, 11).

Mais c'est surtout dans le discours qu'il leur fit la veille de sa mort, et qui est rapporté par saint Jean, que Jésus-Christ parla à ses apôtres avec le plus d'étendue du Saint-Esprit. Jusque-là il semble n'en avoir dit que ce qu'en croyaient ses concitoyens ; mais ici il développe, il explique la doctrine reçue, et nous ne savons guère aujourd'hui rien de plus que ce qui se trouve renfermé dans ce beau discours. Le Sauveur promet donc à ses disciples, pour les consoler de son absence, qu'il priera son Père, et que son Père *leur donnera un autre consolateur* (c. XIV, 16). Ce consolateur, dit-il, est le *Saint-Esprit, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le connaît pas* (*ib.*, 26, 17). Comme le consolateur est un autre que lui, il est aussi autre

que son Père. *Le Père*, dit-il, *le donnera, le Père l'enverra en mon nom* (*ib.*, 16, 26), *et moi, je vous l'enverrai au nom de mon Père* (c. xv, 26). L'origine de cet Esprit n'est pas terrestre; il ne sort pas de la création : *il procède du Père* xv, 26). En procédant de lui, il tient de lui ce qu'il sait, et ce qu'il doit annoncer aux hommes, car *il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu* (xvi, (13). Le motif de sa mission est triple, relatif au monde, relatif aux apôtres, relatif à Jésus-Christ. Par rapport au monde, le consolateur le convaincra touchant le péché, touchant la justice, touchant le jugement (xv, 8). Par rapport aux apôtres et aux croyants, *il leur enseignera toutes choses, il les fera ressouvenir de tout ce que* le Sauveur leur *a dit* (xiv, 26)*; il leur enseignera toute vérité et leur apprendra les choses à venir* (xvi, 13). Sa présence ne sera pas comme la présence visible de Jésus-Christ, une présence passagère, ni une présence extérieure. Le Père le donnera *afin qu'il demeure éternellement avec les apôtres : Il demeurera avec eux, et il sera chez eux* (xiv, 16, 17); et cette présence sera pour eux un si grand bien, que le Sauveur ajoute : *Je vous le dis en vérité, il est utile que je m'en aille; car si je ne m'en vais point, le consolateur ne viendra point à vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai* (xvi, 7). Enfin, par rapport à Jésus-Christ même, le Saint-Esprit devait lui rendre témoignage et le glorifier. Car, dit encore notre maître, *lorsque le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu, il rendra témoignage de moi* (c. xv, 26)*; et vous aussi vous rendrez témoignage; il me glorifiera parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera* (xvi, 14). Cette parole, *Il recevra de ce qui est à moi*, était de nature à surprendre les apôtres, à qui il venait de dire que *l'Esprit procède du Père*. Aussi ajoute-t-il immédiatement : *Tout ce qu'a mon Père est à moi, c'est pourquoi je dis qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera* (xvi, 15). Il nous semble qu'il y a plus, dans ce discours, que la simple affirmation que l'Esprit saint est le Paraclet envoyé aux hommes pour conserver le souvenir de

la parole divine. Mais ce n'est pas encore le lieu de tirer des conclusions dogmatiques.

Saint Luc, dans son Évangile et dans le livre des Actes, nous est témoin que Jésus-Christ, après sa résurrection, et avant de monter au ciel, renouvela à ses apôtres la promesse de leur envoyer le Saint-Esprit, qu'il appela la *promesse du Père et la vertu d'en haut* (Luc. XXIV, 49; Act. I, 3, 5, 8); et saint Matthieu nous apprend qu'en ce moment suprême où il assura la perpétuelle durée du ministère ecclésiastique, il leur ordonna de baptiser toutes les nations *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (Matt. XXVIII, 19).

III. Voilà les enseignements directs de Jésus-Christ sur l'*Esprit saint*. Il n'est sans doute pas besoin de rapporter ici les passages des quatre évangélistes et même de tous les auteurs du Nouveau Testament où sont attribuées au Saint-Esprit, et l'inspiration des prophètes de l'ancien et du nouveau peuple, et la sanctification des âmes. Ces passages sont connus de tout le monde, et on les trouve partout. Nous remarquerons seulement, en ce qui concerne l'inspiration prophétique, que saint Pierre, parlant de l'Écriture tout entière, dit que c'est *par l'inspiration du Saint-Esprit* qu'elle a été écrite (II Pet. c. I, 22), et que saint Paul attribue expressément au Saint-Esprit les paroles qu'il attribue en même temps au Seigneur (Heb., c. X, 13, 16), et celles même que le Dieu des armées prononça dans la célèbre vision d'Isaïe (Act. XXVIII, 25). En ce qui concerne la sanctification des âmes, elle est ordinairement représentée sous les formes suivantes : tantôt c'est Dieu qui donne à l'âme l'Esprit saint, son Esprit, quelque chose de son Esprit, qui envoie le Saint-Esprit, l'Esprit de son Fils, qui le répand dans les cœurs, qui départ lui-même le don du Saint-Esprit, le gage de son Esprit, et imprime le sceau de l'Esprit dans les hommes. Tantôt c'est l'Esprit saint lui-même qui descend dans l'âme, qui tombe sur elle, qui se répand en elle; c'est sa grâce qui se communique aux hommes; ou bien en-

core : c'est dans l'Esprit de Dieu que les chrétiens sont justifiés, c'est par lui que la charité est répandue dans les cœurs ; et les vrais fidèles sont ainsi faits participants du Saint-Esprit, ou, ce qui est plus ordinaire, ils sont remplis du Saint-Esprit [1]. Ces expressions diverses, qui toutes présentent la même idée, se retrouvent partout : dans les Évangiles, dans les Actes des apôtres, dans les Épîtres de saint Pierre, de saint Paul, de saint Jude, de saint Jean ; de sorte qu'on ne peut douter que la vertu sanctifiante de l'Esprit saint ne soit une doctrine apostolique.

Mais nous n'aurions pas une idée suffisante des sentiments et des enseignements des apôtres sur la nature de l'Esprit saint, si nous nous en tenions à ces témoignages. Qu'on nous permette d'en invoquer quelques autres qui nous fourniront de nouveaux aperçus.

L'auteur du livre des Actes rapporte que l'apôtre saint Pierre, reprochant à Ananie d'avoir retenu une partie du prix auquel il avait vendu son bien, lui dit : *Comment Satan a-t-il tenté votre cœur pour vous porter à mentir au Saint-Esprit ?* et qu'il ajouta immédiatement après : *Vous n'avez pas menti aux hommes, mais à Dieu* (c. v, 3-4). Il raconte encore que, pendant que les prophètes et les docteurs de l'Église d'Antioche s'acquittaient des fonctions de leur ministère, *le Saint-Esprit leur dit : Séparez-moi Saül et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés* (XIII, 2). C'est donc le Saint-Esprit qui appelle les apôtres. C'est lui aussi qui les envoie (XIII, 4) ; qui tantôt les inspire, tantôt leur défend d'annoncer la parole de Dieu (XVI, 6) ; qui enlève le diacre Philippe (VIII, 39) pour le conduire dans certaines villes et y annoncer l'Évangile, et qui ne *permet pas* à Paul et à Barnabé de passer en Bithynie (XVI, 7). C'est en son nom que les apôtres assemblés à Jérusalem donnent des lois à l'Église naissante : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à*

1. *Joel.* II, 28, 29. *Act.* II, 17. II *Corinth.* I, 22. *Galat.* IV, 6. *Thess.* IV, 8. I *Joann.* III, 24, etc.—*Act.* I, 8, X, 44, XIX, 6. *Rom.* V, 5. *Act.* X, 45. I *Cor.* VI, 11. *Heb.* VI, 4. I *Pet.* I, 2. *Jud.* 19. — *Luc.* I, 15. *Act.* II, 4 et passim.

nous (XV, 28). C'est par son autorité qu'ils administrent le baptême; et Paul, étant venu à Éphèse, demande aux disciples qu'il y trouve, *s'ils ont reçu le Saint-Esprit;* et comme ils lui répondent : *Nous n'avons pas seulement ouï dire qu'il y ait un Saint-Esprit,* il leur dit : *Quel est donc le baptême que vous avez reçu?* ils lui répondirent : *Le baptême de Jean* (XIX, 3). La profession de foi dans le Saint-Esprit était donc alors, comme elle l'a toujours été, inséparable du baptême chrétien. Enfin le même saint Paul disait plus tard, aux anciens de l'Église assemblés à Éphèse, que « *c'est le Saint-* « *Esprit qui les* avait *établis évêques pour gouverner l'Église* « *de Dieu* » (XX, 28).

La doctrine de saint Paul dans ses Épîtres ne s'éloigne en rien de celle qui est contenue dans le livre des Actes. Partout il montre le Saint-Esprit, non pas comme un moyen, un instrument de connaissance et de sainteté, ni comme une simple communication impersonnelle de Dieu, mais comme un agent réel, comme un principe libre d'action, distingué de Dieu dont il procède, et de l'homme en qui il opère. C'est *l'Esprit de Dieu qui nous pousse;* c'est lui-même qui rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu; *lui-même* qui *vient en aide à notre faiblesse,* et *qui prie pour nous* ou en nous *par des gémissements ineffables.* (Rom. VIII, 14, 16, 26). C'est *par l'Esprit du Dieu vivant* que la loi est écrite dans nos cœurs; c'est lui qui nous délivre de la servitude de l'ancien peuple, qui ôte le voile qui était sur sa face, *car là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté;* et contemplant la gloire du Seigneur, nous avançons de clarté en clarté par l'*illumination du Saint-Esprit* (II *Cor.* III, 3, 17, 18). C'est enfin par lui que Dieu redonnera la vie à nos corps mortels (Rom. VIII, 11); et afin qu'on ne doute pas que dans toutes ces opérations il n'agisse comme une Personne réelle, saint Paul dit par trois fois que c'est l'*Esprit saint qui habite dans les fidèles,* qui vivifie leurs âmes et vivifiera leurs corps; il déclare que c'est *par la puissance du Saint-Esprit* qu'il a amené les Gentils à l'obéissance de la foi; et il

supplie les chrétiens, *par la charité du Saint-Esprit*, de l'aider de leurs prières (Rom. VIII, 9, 11; XV, 19, 30).

Faut-il des témoignages plus étendus et plus développés? Eh bien! voyez comment saint Paul explique l'illumination, la sanctification de l'homme et son perfectionnement par le Saint-Esprit. Le considérant comme révélateur, voici ce qu'il nous en apprend dans la première épître aux Corinthiens : *Le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu prépare à ceux qu'il aime; mais pour nous, Dieu nous l'a révélé par son Esprit; car l'Esprit pénètre toutes choses même les profondeurs de Dieu. Qui des hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui? Ainsi nul ne connaît ce qui est en Dieu, que l'Esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu l'Esprit du monde, mais l'Esprit qui est de Dieu... L'homme animal ne perçoit pas les choses qui sont de l'Esprit de Dieu,... mais l'homme spirituel juge de tout.... Car qui connaît l'Esprit du Seigneur? Et qui peut l'instruire et le conseiller? Mais pour nous, nous avons l'Esprit du Christ...* (I Cor. c. II, 9-16). Lorsqu'il considère le Saint-Esprit comme principe de sanctification, saint Paul se plaît à le représenter, non comme une vertu répandue dans l'âme, mais comme demeurant, comme *habitant en nous* (Rom. VIII, 11; I Cor. III, 16; II Tim. I, 14), et il va jusqu'à dire : *Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous?... Glorifiez donc et portez Dieu dans votre corps* (I Cor. VI, 19, 20). Enfin, quand il considère le Saint-Esprit comme principe des dons surnaturels dans l'Église, par opposition à Jésus-Christ à qui il attribue les ministères, et à Dieu à qui il attribue les opérations, il dit ces paroles bien remarquables : *C'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons, selon qu'il lui plaît* (I Cor. XII, 11).

CHAPITRE IV

Aperçu des enseignements de l'Écriture sur le Saint-Esprit. Suite. — Conclusion des témoignages rapportés dans le chapitre précédent. Personnalité du Saint-Esprit. — Sa distinction réelle d'avec le Père et le Fils. — Sa consubstantialité avec eux. Le Saint-Esprit indirectement appelé Dieu. — Sa procession.

I. Quoique nous ne fassions pas ici un traité de théologie, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer les conséquences qui résultent des nombreux passages que nous avons rapportés dans le chapitre précédent, afin de résumer sommairement et d'une manière précise la doctrine de Jésus-Christ et de ses apôtres sur le Saint-Esprit.

Premièrement, il en résulte que l'Esprit saint n'est pas une puissance, une vertu impersonnelle, une simple force sanctifiante, mais un être réellement existant, une personne proprement dite. Partout des actions, des opérations personnelles lui sont attribuées. Il descend sur Jésus-Christ et se manifeste sous une forme matérielle. Il parle dans les prophètes et dans les apôtres, et il parle aussi par eux. Il écoute et il enseigne. Il rend témoignage à Jésus-Christ, comme les apôtres le lui rendent. Il envoie les prophètes, et il est envoyé lui-même par le Père et par le Fils. Il fait avec autorité choix de quelques personnes pour le ministère ecclésiastique, il établit les pasteurs de l'Église, il opère la diversité des dons spirituels, et il les distribue selon qu'il lui plait. Ne sont-ce pas là tout autant d'indices d'une personne qui a des opérations, des droits et une volonté qui lui sont propres ? Et ne faut-il pas faire une étrange violence au langage humain pour n'y voir que des métaphores, des allégories? comme s'il n'était pas contraire à toutes les règles du langage qu'une allégorie soit si longtemps continuée, sans qu'on en avertisse, et qu'elle soit employée dans divers ouvrages et non pas seulement dans des ouvrages de poésie, mais dans des livres historiques, d'où toute fiction doit être bannie !

Il est vrai que, dans plusieurs des passages que nous avons allégués, se rencontrent des expressions métaphoriques.

Mais la figure est facile à entendre. Quand il est écrit que l'Esprit de Dieu se répand dans les âmes, qu'il est donné ou que quelque chose de lui est donné, que les hommes en sont faits participants, qu'ils en sont remplis, on comprend aisément que ces expressions diverses signifient, chacune à sa manière, que l'Esprit de Dieu se communique intérieurement et réellement à l'homme, soit par ses dons, soit par lui-même. D'ailleurs, d'autres expressions qui signifient la même chose, entre autres celles-ci, qu'il descend dans l'homme, qu'il y habite, qu'il y demeure, qu'il y réside comme dans son Temple, éclaircissent ce que les premières pouvaient présenter de douteux. De même, si parfois on est tenté de confondre le Saint-Esprit avec ses dons et avec les grâces dont il est le principe, on voit clairement ailleurs qu'il en est distingué : c'est la *vertu* du Saint-Esprit que les apôtres reçoivent, c'est par la *puissance* du Saint-Esprit que saint Paul amène les gentils à l'obéissance de la foi, c'est l'*Esprit saint lui-même* qui rend témoignage à l'esprit des justes. Quand saint Paul demande aux Juifs d'Éphèse s'ils ont reçu le *Saint-Esprit*, ils l'entendent si bien d'une personne réelle, qu'ils répondent : Mais nous ne savons pas même s'il y a *un Saint-Esprit* (Act. XIX, 2); et quand il représente le Saint-Esprit comme la source des dons spirituels, il oppose le Saint-Esprit à ces dons mêmes, en disant : *Il y a diversité des dons spirituels, mais il n'y a qu'un Esprit*, et ces dons divers, *un seul et même Esprit en est le principe,* et les *distribue selon qu'il lui plaît.* L'Esprit saint ne pouvait être plus clairement distingué des dons dont il est la source, et sa personnalité plus expressément déclarée.

II. Secondement, il ne résulte pas moins clairement, de ces témoignages, que le Saint-Esprit est réellement distingué du Père et du Fils. Il l'est du Père : car il procède du Père, il est envoyé par le Père, il est *de* lui ; or personne ne procède de soi, n'est envoyé par soi, ne peut raisonnablement être dit *être de* soi. Il est réellement distingué du Fils ; car, au baptême de Jésus-Christ, Jean le vit descendant sur lui sous

la forme d'une colombe, il n'était donc pas lui ; car Jésus-Christ déclare que quiconque pèche contre le Fils de l'homme, c'est-à-dire contre lui-même, son péché sera remis, et que quiconque pèche contre le *Saint-Esprit*, son péché sera irrémissible et éternel; car le Sauveur dit encore : *L'Esprit de Dieu est sur moi*, ce qui implique qu'il n'est pas lui-même. De plus il représente, dans son discours après la Cène, le Saint-Esprit comme un *autre* consolateur que lui; il déclare qu'il l'enverra à ses apôtres, et que l'Esprit de Dieu recevra de ce qui est *à lui* et l'annoncera aux hommes. Enfin les divers passages où le Saint-Esprit est nommé conjointement avec le Père et le Fils, prouvent et qu'il est distingué d'eux et qu'il est comme eux une personne réellement subsistante.

Des rationalistes modernes, pour atténuer, ou pour éluder la force de ces témoignages, nous en opposent quelques autres [1]. Ils observent que, dans l'Ancien et aussi dans le Nouveau Testament, les noms de *main de Dieu*, de *doigt de Dieu*, de *force de Dieu* sont représentés comme synonymes du nom d'Esprit de Dieu (III Reg. XVIII, 46; Ezech. III, 22; Matt. XII, 28; Luc. I, 35. Conf. avec XXIV, 49; Luc. II, 20, etc.), et que l'Esprit de Dieu est opposé parfois à l'esprit du monde (I Cor. II, 12); ce qui montre qu'il n'a pas plus de réalité que l'esprit du monde. Mais, de bonne foi, que signifient ces mots, *main de Dieu, doigt de Dieu, force de Dieu*, sinon que le Saint-Esprit est une puissance par laquelle le Père agit, et ne peut-il pas l'être, en subsistant en Dieu comme une personne réelle ? Lorsque saint Paul oppose l'esprit du monde à l'Esprit qui est en Dieu, qui en Dieu connaît toutes choses et qui est *de Dieu* (v. 10, 11, 12), n'indique-t-il pas suffisamment que, tandis que l'esprit du monde ne vit que dans les mondains, l'Esprit de Dieu qui nous est communiqué subsiste en Dieu et de Dieu vient en nous? Et quand même il ne l'indiquerait pas, qui ne sait que les comparaisons ne

1. Grimm. Institutio Theologiæ dogmaticæ evangelicæ. P. I, s. II, cap. II, § 132.

doivent pas être étendues au delà de leur objet? et qui ne voit que saint Paul n'envisage en cet endroit le Saint-Esprit que par rapport à la connaissance qu'il a de Dieu et à celle qu'il nous communique?

D'autres rationalistes, moins hardis, avouent que saint Jean [1] a enseigné la personnalité du Saint-Esprit; mais ils prétendent que les autres écrivains du Nouveau Testament ne l'ont pas connue, et qu'en particulier saint Paul a confondu l'Esprit saint avec *ce qui est le Fils de Dieu* en Jésus-Christ, en disant que Dieu avait promis par les prophètes l'Évangile, *touchant son Fils qui lui a été fait selon la chair de la race de David, et qui a été prédestiné*, ou, selon le grec, *défini* ou *déclaré Fils de Dieu dans la puissance selon l'esprit de sanctification*. (Rom. I, 2, 3.) Mais, d'abord, est-il bien certain que, par l'*Esprit de sanctification*, il faille entendre dans ce passage l'Esprit même qui subsiste en Jésus-Christ, et non pas l'Esprit saint? Et en comparant ce verset à d'autres où saint Paul prend indifféremment les mots *selon l'Esprit*, pour les mots *par l'Esprit* (I Cor. XII, 8), ne pourrait-on pas traduire, avec la plupart des Pères, en ce sens que Dieu a déclaré Jésus-Christ son Fils, par les miracles et par la mission du Saint-Esprit qui a suivi sa résurrection? Et quand même, avec Tertullien (*Adv. Prax.*) et Origène (*ibid.*), on entendrait les mots l'*Esprit de sanctification*, de la nature divine de Jésus-Christ, s'ensuivrait-il nécessairement que saint Paul l'a confondue avec l'Esprit saint? Jésus-Christ, quant à sa nature divine, n'est-il pas esprit? N'est-il pas principe de sanctification? Ce nom aurait donc été une fois appliqué à Jésus-Christ par saint Paul. On ne pourrait pas tirer rigoureusement du nom d'*Esprit saint* la preuve que saint Paul distingue le Saint-Esprit du Fils de Dieu! Mais ne les a-t-il pas clairement distingués par d'autres caractères? N'a-t-il pas montré qu'il les regardait comme des personnes distinctes quand il a dit dans son Épître aux Romains : *Je vous supplie,*

1. Tels que Baur et son école.

frères, par Notre-Seigneur Jésus-Christ et par la charité du Saint-Esprit (c. xv, 30) ; quand il a attribué, dans sa première Épître aux Corinthiens, les opérations à *Dieu*, les ministères au *Seigneur*, les dons spirituels à l'*Esprit* qui les distribue comme il veut (c. xii, 3, 4) ; quand enfin, dans l'Épître à Tite, il a écrit que « *la bonté de Dieu s'est manifestée en ce qu'il nous a sauvés par le bain de la régénération du Saint-Esprit, qu'il a répandu abondamment en nous par Jésus-Christ* » (c. iii, 5, 6) ? En tous ces passages, le Saint-Esprit n'est-il pas représenté comme une *autre* personne que Jésus-Christ, ou même que le *Seigneur*, c'est-à-dire que Jésus-Christ selon sa nature supérieure ? Nous ne reproduisons pas ici ce que nous avons rapporté déjà pour prouver directement que, d'après saint Paul, le Saint-Esprit est une personne réelle.

III. Troisièmement, ces témoignages prouvent que le Saint-Esprit est consubstantiel au Père et au Fils. L'Ancien et le Nouveau Testament enseignent de concert que c'est Dieu qui a parlé par les prophètes, et que lui seul connaît l'avenir (Luc. I, 70 ; Heb. I, 1, etc.), et nous voyons dans une multitude de passages des mêmes livres que c'est le Saint-Esprit qui a inspiré les prophètes de l'ancien et du nouveau peuple. C'est Dieu qui a oint, qui a envoyé Jésus-Christ, et qui est en lui la source de la sainteté intérieure ; et il est écrit que Jésus-Christ est oint du Saint-Esprit, que l'Esprit saint l'envoie et qu'il le remplit. Il est écrit que Dieu seul remet les péchés, qu'il donne la grâce aux hommes, qu'il les justifie, que la charité vient de lui, qu'il a donné aux fidèles le pouvoir de devenir ses enfants ; et d'autre part, la rémission des péchés, la dispensation de la grâce, la justification, l'infusion de la charité, l'adoption des enfants de Dieu, sont attribuées au Saint-Esprit. La récompense de l'amour des justes pour Jésus-Christ est que le Père et le Fils viennent en eux et y habitent, et Jésus-Christ dit que le Saint-Esprit sera dans ses apôtres, qu'il y demeurera, et saint Paul répète à plusieurs



reprises que le Saint-Esprit habite dans nos âmes et dans nos corps.

Comparons le Saint-Esprit au Fils et au Père : le Fils est la vérité, et le Saint-Esprit est l'Esprit de vérité. Le Fils sera avec ses apôtres jusqu'à la consommation des siècles enseignant et baptisant avec eux, et le Saint-Esprit enseignera aux apôtres toute vérité et demeurera avec eux éternellement. Le Fils est dans le Père, le Saint-Esprit est aussi dans le Père. Le Fils a dit : *J'ai procédé de Dieu et je suis venu* ; et il a dit aussi que *l'Esprit procède du Père*. Personne ne connaît le Père que le Fils, personne ne connaît le Fils que le Père ; mais n'excluez pas de cette connaissance le Saint-Esprit, car *il pénètre toutes choses*, *même les profondeurs de Dieu* ; et comme l'esprit de l'homme connaît ce qui est dans l'homme, ainsi l'Esprit de Dieu connaît ce qui est en Dieu. Enfin le chrétien consacré à Dieu par le baptême devient son temple ; et cette consécration se fait au nom du Saint-Esprit en même temps qu'au nom du Père et du Fils, et nos corps, dit saint Paul, sont les temples de l'Esprit saint.

Que reste-t-il après cela, sinon qu'il soit appelé Dieu ? Il est vrai que ce nom ne lui est pas donné d'une manière directe; mais ne l'est-il pas équivalemment dans ces derniers passages ? Pourquoi d'ailleurs saint Pierre, s'il ne regardait pas l'Esprit saint comme Dieu, immédiatement après avoir reproché à Ananie d'avoir *menti au Saint-Esprit*, lui disait-il qu'il avait *menti non aux hommes*, *mais à Dieu* ? Et pourquoi saint Paul, après avoir dit aux fidèles que leurs corps sont le temple du *Saint-Esprit*, ajoute-t-il encore presque immédiatement : *Glorifiez donc Dieu dans votre corps ?* Pouvait-il indiquer plus clairement que le Saint-Esprit est Dieu ?

IV. Quatrièmement, enfin, il résulte, de plusieurs des témoignages que nous avons rapportés, que le Saint-Esprit n'est pas de lui-même, qu'il tire son origine du Père, et qu'il la tient aussi du Fils. Il n'est pas de lui-même, car il est écrit qu'il est *de* Dieu, car il est *envoyé*, ce qui nulle part n'est dit de la première Personne divine. Il tire son origine

du Père; et comment Jésus-Christ pouvait-il exprimer plus clairement cette vérité, qu'en disant qu'*il procède du Père?* Mais tout concourt aussi à nous faire croire que, comme il tire son origine du Père, il la tient pareillement du Fils. En effet, le Père envoie le Saint-Esprit, et le Fils l'envoie aussi; or la mission suppose nécessairement, en celui qui est envoyé, une subordination personnelle à l'égard de celui qui l'envoie. De plus, le Père envoie le Saint-Esprit au nom du Fils, le Fils envoie le Saint-Esprit de la part du Père; c'est là évidemment une action commune, où il n'y a rien d'inégal; le Saint-Esprit procède donc également du Père et du Fils. Ajoutez à cela que le Saint-Esprit qui si souvent est appelé l'Esprit de Dieu ou du Père, est appelé ailleurs l'Esprit du Fils. S'il ne tirait pas son origine du Fils, comment et en quel sens pourrait-il être appelé l'Esprit du Fils comme il est appelé l'Esprit du Père? Il est donc l'Esprit ou le souffle commun du Père et du Fils. Enfin, Jésus-Christ, qui nous enseigne que le Saint-Esprit procède du Père, dit dans le même discours à ses apôtres que le Saint-Esprit ne parlera pas de lui-même, que *ce qu'il entendra*, il le dira, et il assure qu'*il recevra de ce qui est à lui*, et qu'il le leur annoncera. Qu'est-ce qu'entendre ponr l'Esprit de vérité, si ce n'est procéder comme Esprit de Vérité? Que peut recevoir ou prendre de Jésus-Christ pour le dire aux hommes, l'Esprit qui connait tout ce qui est en Dieu, s'il ne tire de lui son origine? D'ailleurs, la suite du passage ne permet pas le doute à cet égard. *Tout ce qui est à mon Père est à moi*, continue le Sauveur; *voilà pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera*. Par ces mots tout est expliqué. Le Saint-Esprit reçoit du Fils ce qu'il reçoit du Père, car tout ce qui est au Père est au Fils, c'est-à-dire qu'il tire son origine de l'un et de l'autre : ou, si l'on veut, le Saint-Esprit reçoit du Fils ce qu'il reçoit du Père, parce que tout ce que le Père a lui est commun avec le Fils; être le principe du Saint-Esprit est donc commun aux deux premières Personnes.

C'en est assez; nous ne devons pas oublier que nous ne faisons pas ici un traité de dogmatique, et que nous avons moins à raisonner qu'à produire des passages empruntés à l'antiquité chrétienne. On verra, dans le cours de ce livre, si la foi des premiers siècles n'est pas en tout conforme aux interprétations que nous venons de donner à la doctrine de Jésus-Christ et de ses apôtres.

CHAPITRE V.

Le Saint-Esprit, Personne réelle. Foi des premiers siècles. — Les Pères apostoliques. — Les apologistes de la religion. — Les docteurs qui combattirent le gnosticisme. — Ceux qui ont écrit contre les sectes modalistes ou depuis leur apparition. — Symboles du troisième siècle.

I. L'existence réelle d'une Trinité divine impliquant nécessairement la personnalité du Saint-Esprit, pour connaître quelle était à l'égard de ce dogme la croyance des premiers siècles, nous n'aurons guère qu'à reproduire ici les passages que nous avons cités alors que nous nous occupions de la Trinité en général. Il est bon cependant que nous les rapportions encore, en y en ajoutant quelques autres, afin qu'il soit bien constant, malgré les affirmations des rationalistes modernes, que le Saint-Esprit a toujours été regardé dans l'Église chrétienne, non comme une modalité, une force divine, mais comme un être subsistant et une Personne réellement distincte du Père et du Fils.

Sur ce point, le passage de saint Clément de Rome où il dit, « Le Père vit, et le Seigneur Jésus-Christ vit, et le Saint-Esprit aussi, » ne laisse aucune prise au doute. Celui de saint Ignace d'Antioche où il exhorte les fidèles à être soumis à l'évêque, comme Jésus-Christ a été soumis selon la chair à son père, et « comme les apôtres l'ont été au Christ et « au Père, et à l'Esprit, » n'est pas moins formel [1].

1. Voyez le livre V[e] de cette Histoire, c. I.

Il n'y a là aucune distinction. Il s'agit constamment de personnes réelles. Comme le Père et le Fils sont vivants, le Saint-Esprit est vivant. Comme les apôtres sont soumis au Père, ainsi ils sont soumis à l'Esprit. Les témoins du martyre de saint Ignace qui glorifient le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, saint Polycarpe qui sur son bûcher emploie la même formule de glorification, l'Église de Smyrne qui, en racontant le martyre de son évêque, loue et bénit le « Dieu Père Tout-Puissant, et Notre-Seigneur Jésus-Christ « le Sauveur de nos âmes, et le Saint-Esprit par lequel nous « connaissons toutes choses [1], » croyaient évidemment que le Saint-Esprit était subsistant comme le Père et le Fils et en était réellement distingué. Il n'est, parmi les Pères apostoliques, qu'Hermas dont le témoignage à l'égard du Saint-Esprit puisse soulever quelque doute, et ce doute même ne saurait être que négatif, et par conséquent ne suffirait pas pour faire suspecter sa foi. Cet écrivain, plus moral que dogmatique, mieux intentionné qu'habile et judicieux, n'est pas toujours heureux dans le choix des similitudes sous lesquelles il représente les vérités religieuses ou morales. Voulant donc faire entendre à sa manière le mystère de l'incarnation et ses suites, il propose une similitude suivant laquelle un Père de famille, partant pour un long voyage, confie sa vigne à son serviteur pour la cultiver; et lorsqu'il est de retour, voyant que le serviteur a fait plus qu'il ne lui avait imposé, il délibère avec son fils et avec ses amis sur la récompense qu'il doit lui donner [2]; puis, expliquant cette parabole, il dit : « Ce fonds de terre signifie l'univers. « Le maître du fonds est le Seigneur qui a créé toutes choses. « *Le Fils de ce maître est le Saint-Esprit*. Le serviteur est le « Fils de Dieu. La vigne est le peuple qu'il sauve. Les amis « que Dieu appelle à son conseil sont les anges qu'il a « créés avant tous les autres êtres [3]. » S'étant demandé en-

1. Voyez le livre IV°, c. XVI.
2. *Herm. Past.*, l. III, simil. v, n. II.
3. Orbem terrarum fundus ille significat qui in similitudinem est positus. Do-

suite pourquoi dans cette similitude le Fils est mis au rang de serviteur, il répond que « le Fils n'est pas établi dans une condition servile, mais dans une grande puissance; qu'il a beaucoup travaillé pour détruire le péché; qu'après avoir aboli les iniquités de son peuple, il lui a montré le chemin de la vie, et qu'il a reçu de son Père la toute-puissance [1]. » Il se demande enfin pourquoi le maître du fonds a appelé dans son conseil, pour délibérer sur la récompense, « *le Fils qui est son héritier*, » et il répond : « Parce qu'il est « cet Esprit saint qui le premier a été répandu dans le corps « que Dieu devait habiter [2]. »

Il n'est pas difficile de voir qu'Hermas a voulu, dans cette similitude, représenter l'incarnation du Fils de Dieu, les travaux de son humanité et la gloire qui devait les suivre. Mais il n'est pas aussi aisé de déterminer ce qu'il entend par cet Esprit saint qu'il dit être représenté par le Fils du maître de ce fonds, avec lequel ce maître délibère sur la récompense qu'il doit donner à son serviteur, et qui le premier a été répandu dans le corps que Dieu doit habiter. Entend-il par là le Saint-Esprit, la troisième Personne de la sainte Trinité, qui est distincte du Père et du Fils? Ou bien, sous ce nom d'Esprit, entend-il la nature divine en Jésus-Christ, ainsi qu'il le fait en d'autres endroits? Les savants sont partagés à cet égard. Le premier sens nous semble assez probable : d'abord, parce que cette proposition, Le Fils de la maison *est* le Saint-Esprit, n'indique pas nécessairement que le Saint-Esprit soit le Fils. En effet, il s'agit là de l'explication d'une similitude, et par conséquent le mot *est* n'y a pas d'autre sens que le mot *signifie*.

minus autem fundi demonstratur esse is qui creavit cuncta, et consummavit.... Filius autem Spiritus sanctus est. Servus verò ille, Filius Dei est. Vinea autem, populus est quem servat ipse... amici autem illi quos in consilio advocavit, angeli sunt sancti quos primò creavit. *Ibid.*, n. v.

1. *Ibid.*, n. vi.

2. Quare autem Dominus in consilio adhibuerit Filium de hæreditate et bonos angelos? Quia Hermas audit illum Spiritum sanctum qui infusus est omnium primus in corpore, in quo habitaret Deus. *Ibid.* Les conjectures des critiques sur ce passage obscur sont nombreuses. V. Hefele hic, p. 391.

De plus, Hermas ajoute, immédiatement après, que le serviteur est le Fils de Dieu. Ainsi, sans faire violence au texte, on peut penser qu'Hermas a voulu représenter le Saint-Esprit sous l'image du fils du père de famille. Ce qui confirme ce sens, c'est ce qu'Hermas ajoute à la fin de son explication, lorsqu'il dit : « L'Esprit saint s'est répandu le premier dans « le corps en qui Dieu devait habiter. » Celui qui devait habiter dans ce corps n'est donc pas le même que celui qui d'abord s'y était répandu. Mais, quoi qu'il en soit du sens vrai de ce passage embarrassé, soit qu'il s'y agisse de la Personne du Fils, soit qu'il s'y agisse de la Personne du Saint-Esprit, nous y trouvons un témoignage bien formel en faveur de la pluralité des Personnes divines et de la divinité du Sauveur. Car cet Esprit saint est appelé le fils du père de famille ; il délibère avec lui ; il est donc distinct de lui. D'autre part, il est le fils de la maison, les anges n'en sont que les amis, eux que le Père a créés avant toutes choses. Il n'est donc pas créé ; il est de même nature que son Père. Enfin il s'est répandu dans le corps que Dieu doit habiter ; il prépare donc ce corps, il agit en ce corps, ou il y habite, et celui qui doit l'habiter est Dieu.

II. Les apologistes de la religion qui écrivirent vers le milieu du second siècle s'expliquent, sur la personnalité du Saint-Esprit, d'une manière si précise, qu'il y aurait absurdité à le méconnaître. Ainsi, saint Justin ne se contente pas d'appeler constamment l'Esprit saint, l'Esprit prophétique, pour le distinguer du Fils ; il ne dit pas seulement, pour justifier les chrétiens d'athéisme, qu'ils adorent le Père, le Fils et l'Esprit prophétique ; afin sans doute d'inculquer d'une manière plus expresse l'ordre et la distinction des trois Personnes, il dit que nous adorons au second rang Jésus-Christ le Fils de Dieu, et *au troisième rang* l'Esprit prophétique [1]. Cette expression n'implique pas certainement la subordination de nature, mais elle est évidemment incompatible avec

1. Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει. *Apol.* I, n. 13.

le système de ceux qui confondent le Saint-Esprit avec le Père ou avec le Fils. Tatien appelle le Saint-Esprit « le ministre du Dieu qui a souffert, » et encore « l'Esprit qui est le député de Dieu, et par lequel il habite dans l'âme comme dans son temple [1]. » Athénagore, pour repousser le même reproche d'athéisme que saint Justin, dit successivement « qu'on ne peut regarder comme athées ceux qui tiennent un Dieu qui, par son Verbe, a fait, et par son Esprit conserve toutes choses; » ceux qui disent « qu'il y a un Dieu le Père et un Fils Dieu, et un Saint-Esprit, et qui font voir et leur puissance dans l unité, et leur distinction dans l'ordre [2]. » Il est vrai que l'apologiste, en ce même endroit et plus bas, dit que le Saint-Esprit est « l'émanation de Dieu qui sort de lui et qui y retourne comme un rayon émane du soleil, ou comme la lumière émane du feu [3]; » mais il est vrai aussi qu'il dit expressément, dans le même endroit et ailleurs, que « Dieu et le Fils qui est son Verbe, et le Saint-« Esprit, sont unis quant à la substance, » et que le moyen de parvenir à la vie heureuse « est de connaître quelle est « l'unité du Fils avec le Père, quelle est la communion du « Père avec le Fils, ce que c'est que le Saint-Esprit, quelle « est leur union, et quelle est la différence de ceux qui sont « ainsi unis, savoir, de l'Esprit, du Fils et du Père [4]. » Toutes ces expressions s'accordent merveilleusement avec la doctrine catholique, mais elles sont inconciliables avec le modalisme. Car si le Saint-Esprit n'est pas une Personne subsistante comme le Père et le Fils, comment est-il uni au Père et au Fils, comment est-il différent, et différent par le rang, de l'un et de l'autre? Lors done qu'Athénagore dit que le

1. Τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ. *Orat.*, n. 13. Κατοικεῖν ἐν αὐτῷ βούλεται Θεὸς διὰ τοῦ πρεσβεύοντος Πνεύματος, n 15.

2. Ὑφ' οὗ Λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ Πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. *Leg.*, n. 6.—Δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, n. 10.

3. Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου, n. 10. — V. el. n. 24.

4. N. 24, n. 13. V. l. IV de celte histoire, c. IV, el l. V, c. II.

Saint-Esprit est l'émanation de Dieu qui en sort et qui y retourne, c'est ou pour représenter le Saint-Esprit par son opération extérieure, ainsi qu'il l'avait fait à l'égard du Fils, ou pour nous donner une image sensible, quoique imparfaite, de la manière dont il procède de Dieu, sans néanmoins s'en séparer.

Il n'est pas besoin de nous arrêter sur Théophile d'Antioche. Nous l'avons vu se servir du mot *trias* pour exprimer le mystère du Père, du Fils et de l'Esprit saint qu'il appelle la Sagesse, et les comparer aux trois jours qui ont précédé la création de la lumière[1], ce qui ne permet pas de douter qu'il n'ait admis en Dieu trois Personnes subsistantes et réellement distinguées entre elles.

III. Dans le temps où les apologistes de la religion professaient si clairement l'existence de la Trinité, les gnostiques, ou du moins plusieurs d'entre eux, tantôt divisaient la nature divine et multipliaient les êtres divins, tantôt anéantissaient quelqu'une des Personnes divines. C'est ce que saint Irénée reproche à Cérinthe et à ceux qui prétendaient comme lui que c'était le *Christos* vertu céleste, et non le Saint-Esprit, qui était descendu sur Jésus à son baptême. « Ils tuent l'Esprit, dit-il, et ils pensent que Jésus est autre « que le Christ[2]. » Pour lui, il s'attache à prouver que ce n'est pas le *Christos*, mais bien l'Esprit saint, celui qui a inspiré les prophètes, celui que le Sauveur a promis à ses apôtres, celui que nous invoquons dans le baptême, qui est descendu sur Jésus-Christ[3]. Si partout il l'unit au Père et au Fils, il marque aussi sa personnalité de la manière la plus forte et la plus distincte. « Le Fils et la Sagesse sont les « mains de Dieu par lesquelles il a opéré toutes choses. Le « Fils et le Saint-Esprit ont été les ministres de Dieu dans la « création. C'est par eux et en eux qu'il a fait spontanément

1. *Ad Aut.*, l. II, n. 15. V. l. IV de cette histoire, c. II et l. V, c. II.
2. Spiritum quidem interimunt, alium autem Christum et alium Jesum intelligunt. S. Iren., l. III, c. XVII, n. 4.
3. *Ibid.*, n. 1, 2, 3.

« et librement toutes choses, et c'est à eux qu'il parlait lorsqu'il disait : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*[1]. » Ou saint Irénée n'admettait pas que le Père et le Fils fussent des Personnes réelles, ou évidemment il admettait que le Saint-Esprit en était une comme eux. D'ailleurs, quand saint Irénée parle directement du Saint-Esprit, il le représente constamment comme une Personne réelle. Ainsi, Jésus-Christ a reçu témoignage de l'Esprit, comme du Père, des anges et des hommes[2]. L'Esprit saint est à ses yeux l'hôtelier auquel le véritable Samaritain a confié l'homme dépouillé par les voleurs et couvert de blessures[3]. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont encore, dans le sens mystique, les trois éclaireurs que Rahab reçut dans sa maison[4]. Enfin, dans le célèbre passage où il compare le souffle de Dieu qui anime l'homme à l'Esprit saint, il dit qu'il y a la même différence entre ce souffle et l'Esprit saint que celle qui existe entre la créature et le créateur[5].

Clément d'Alexandrie parle moins souvent du Saint-Esprit ; car nous n'avons plus l'ouvrage *Des prophéties et de l'âme*, où il devait en traiter, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même[6]. On ne peut douter cependant qu'il n'ait reconnu sa personnalité. Outre qu'il confesse la Trinité divine, dans laquelle il donne le troisième rang au Saint-Esprit, il glorifie, comme nous l'avons vu, le Saint-Esprit avec le Père et le Fils[7] ; et même dans un fragment qui nous reste de ses Essais sur saint Jean,

1. Homo est autem temperatio animæ et carnis, qui secundùm similitudinem Dei formatus est, et per manus ejus plasmatus est, hoc est per Filium et Spiritum, quibus et dixit : *Faciamus hominem*. L. IV, proœm., n. 4. c. xx, n. 1, l. V, c. 1, n. 2, c. vi, n. 1.

2. L. IV, c. vi, n. 7.

3. Commendante Domino Spiritui sancto suum hominem qui inciderat in latrones, cui et ipse miseratus est... L. III, c. xiii, 3.

4. Suscepit autem (Rahab) tres speculatores qui speculabantur universam terram, et apud se abscondit, Patrem scilicet et Filium cum sancto Spiritu. L. IV, c. xx, n. 12.

5. L. V, c. xii.

6. Ὅτι ποτέ ἐστι τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ἐν τοῖς περὶ προφητείας κἀν τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν. *Strom.*, l. V, n. xiii, p. 699.

7. *Strom.*, l. V, n. xiii. *Pæd.*, l. III, n. 12.—V. le livre IVe de cette Histoire, c. xvi, et le livre Ve, c. iv.

il s'exprime, sur la seconde et la troisième Personne de la sainte Trinité, non de manière à y faire redouter le sabellianisme, mais plutôt à paraître tomber dans l'erreur contraire. Il les appelle « les forces, ou les substances qui ont été produites avant toutes choses [1]. »

IV. Le troisième siècle a été témoin du commencement et des progrès du *modalisme* sous ses diverses formes. Dans ce siècle aussi, l'Église a opposé à cette erreur la profession la plus claire de l'existence et de la distinction réelle des trois Personnes divines, et en particulier de celle du Saint-Esprit.

Elle l'a fait par les écrits de ses docteurs les plus célèbres. Nous avons vu Tertullien déclarer énergiquement, comme étant la foi de l'Église, « qu'il y en a trois dans l'unité di- « vine, trois non par l'état, mais par le degré; non par la « substance, mais par la forme; non par la puissance, mais « par l'espèce [2]. » Puis il exprime clairement sa conception à cet égard par les expressions suivantes, que « là où il y en « a un qui est le second d'un autre, il y en a deux; que là « où il y en a un troisième, ils sont trois; qu'autre est le « Père, autre est le Fils, autre est le Saint-Esprit; et que « chaque Personne a sa propriété [3]. » Il fait plus: il établit la distinction des trois Personnes en général; il prouve même directement celle du Saint-Esprit d'avec le Fils. Il le fait d'abord par la parole de Jésus-Christ: *Le Père vous donnera un autre Paraclet, l'Esprit de vérité.* « Jésus-Christ « dit donc que le Paraclet est un autre que lui, comme nous « disons, nous, que le Fils est autre que le Père, afin de mon- « trer le troisième degré dans le Paraclet, comme nous trou- « vons le second dans le Fils [4]. » Il appuie encore cette vérité

1. Hæ namque primitivæ virtutes et primo-creatæ, etc. *Fragm.*, p. 1009.

2. *Adv. Prax.*, n. II. Voyez le livre Ve de cette Histoire, c. VII.

3. Secundus autem ubi est duo sunt; et tertius ubi est tres sunt. Tertius enim est Spiritus à Deo et Filio, n. VIII, n. IX. — Sic et cætera quæ nunc ad Patrem de Filio, vel ad Filium, nunc ad Filium de Patre, vel ad Patrem, nunc ad Spiritum pronuntiantur, unamquamque Personam in suâ proprietate constituunt, n. XI.

4. Sic alium à se Paracletum, quomodò et nos à Patre alium Filium, et tertium gradum ostenderet in Paracleto, sicut nos secundum in Filio, n. IX.

sur les autres paroles du Sauveur : *Il recevra de ce qui est à moi.* « Il prendra de ce qui est à moi, dit Jésus-Christ, « comme il prend lui-même de ce qui est au Père. Ainsi « l'enchaînement du Père dans le Fils et du Fils dans le Pa- « raclet produit trois Personnes unies [1]. »

Saint Hippolyte, dans son traité contre Noët, ne s'attache pas à démontrer la distinction réelle du Saint-Esprit d'avec le Fils ou le Père ; mais il déclare expressément cette vérité. Il enseigne « qu'il est nécessaire de croire que le Père, le Fils « et le Saint-Esprit sont trois ; » que « le Père et le Fils sont « deux Personnes, et que le Saint-Esprit est la troisième [2]. » Novatien, dans son ouvrage de la Trinité, ne s'occupe pas non plus de prouver l'existence personnelle du Saint-Esprit. Mais tout ce qu'il y dit la suppose. Son but principal est d'établir, contre les gnostiques, que c'est le même Esprit qui a été donné aux prophètes et aux apôtres, et d'exposer l'œuvre de l'Esprit saint, soit dans la formation de l'Église, soit dans la sanctification des âmes [3]. Il est d'ailleurs si peu suspect de modalisme, que, comme il dit que le Fils est moindre que le Père, il dit que le Saint-Esprit est moindre que le Fils [4].

La doctrine de l'école d'Alexandrie n'était pas moins précise, au troisième siècle, sur la personnalité du Saint-Esprit, que celle de l'Afrique occidentale. Origène, dans son livre *des Principes*, établit, par plusieurs passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'il existe un Saint-Esprit ; et il le distingue si clairement du Père et du Fils, qu'il semble admettre en lui une infériorité de nature [5]. Dans ses tomes

1. Cæterùm *de meo sumet*, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes, n. xxv.

2. Καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία. *C. Noet.*, n. viii. Τὸ δὲ τρίτον (Πρόσωπον) τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, n. xiv.

3. *De Trinit.*, c. xxxi.

4. Sed si à Christo accepit quæ nuntiet, major jàm Paracleto Christus est, quoniam nec Paracletus à Christo acciperet, nisi minor Christo esset. *De Trin.*, c. xxiv.

5. *De Princ.*, l. 1, c. iii, n. 2, 4. Μείζων ἡ δύναμις τοῦ Πατρὸς παρὰ τὸν Υἱὸν

sur saint Jean, qui sont spécialement dirigés contre les gnostiques et les *modalistes* de son temps, il réfute ceux qui prétendaient que le Saint-Esprit n'a pas une subsistance propre et distincte du Père et du Fils, en disant que le Fils est distingué du Père, et que le Saint-Esprit est lui-même clairement distingué du Fils dans le passage où Jésus-Christ dit que *le péché commis contre le Fils de l'homme sera remis, mais* que *le blasphème commis contre le Saint-Esprit ne sera remis ni en ce monde ni en l'autre* [1]. Du reste, il parle partout comme reconnaissant cette vérité, et il la regarde comme appartenant à la foi catholique. Son école, sous ce rapport, a été parfaitement fidèle aux enseignements du maître; et si quelques-uns de ses membres, ainsi que nous le verrons dans un des chapitres suivants, ont pu être accusés d'admettre une infériorité de nature dans le Saint-Esprit, aucun n'a été même soupçonné de nier son existence.

IV. Mais l'Église du troisième siècle n'a pas seulement proclamé sa foi en l'existence personnelle du Saint-Esprit par les traités de ses docteurs, elle l'a fait aussi par les jugements de ses pontifes et par ses symboles. Il est sans doute inutile de rappeler ici ce que saint Denis d'Alexandrie déclara contre les Sabelliens, et ce que saint Denis de Rome écrivit contre cette erreur. On peut consulter le quatrième livre de cette Histoire [2], où les déclarations et les décrets de ces pontifes sont rapportés.

Nous y avons vu aussi que, dans tous ses symboles, l'Église a fait profession de croire distinctement au Père, puis au Fils, enfin au Saint-Esprit. Mais il est quelques formules symboliques où l'existence réelle du Saint-Esprit est spécialement proclamée. Ainsi, saint Grégoire le Thaumaturge, dans sa profession de foi, après avoir parlé du Père et du Fils, dit du Saint-Esprit : « Il y a aussi un Saint-Esprit qui tient son exis-

καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · πλείων δὲ ἡ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 5. Opp., t. I, p. 60, 61, 62.

1. Δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. *In Joann.*, t. II, 6. Opp., t. IV, p. 61.

2. L. IV, c. XIII.

« tence de Dieu, et qui, par le Fils, a apparu aux hommes. « Image du Fils, image parfaite du Parfait, vie source de la « vie [1]. » Dans le symbole de l'Église de Césarée, l'erreur sabellienne est encore plus directement repoussée. « Nous croyons « aussi, y est-il dit, en un seul Saint-Esprit. Nous croyons « que chacun de ces trois existe et subsiste, que le Père est « vraiment Père, et le Fils vraiment Fils, et le Saint-Esprit « vraiment Saint-Esprit ; conformément à ce que Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ, envoyant ses apôtres prêcher à tout « l'univers, leur a dit : *Allez, enseignez toutes les nations, « les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint- « Esprit* [2]. » On trouve la même observation, et presque les mêmes paroles, dans le symbole de Lucien d'Antioche [3].

La foi de l'Église des premiers siècles sur la personnalité de l'Esprit saint est donc incontestable. Il n'est que Lactance qui se soit exprimé d'une manière assez équivoque pour faire révoquer en doute son orthodoxie sur cet article de notre croyance. Saint Jérôme dit expressément que dans l'un des ouvrages de cet auteur, dont il ne nous reste rien, il a nié la subsistance du Saint-Esprit [4] ; et quoique dans ses Institutions il semble parfois distinguer le Saint-Esprit de la seconde Personne [5], il ne s'exprime pas assez clairement pour que nous puissions nous inscrire en faux contre l'assertion de saint Jérôme. Cette assertion se concilie d'ailleurs très-bien avec ce que nous avons dit ailleurs de l'in-

1. Καὶ ἓν Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, κ. τ. λ.

2. Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, Πατέρα ἀληθῶς πατέρα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς υἱόν, καὶ Πνεῦμα Ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα, κ. τ. λ. Euseb., *Ep. ad Eccl. Cæs.*

3. V. l. IV de cette histoire, c. x.

4. Lactantius in libris suis, et maximè in epistolis ad Demetrianum, Spiritûs Sancti omninò negat substantiam, et errore judaïco dicit eum vel ad Patrem referri vel ad Filium. *Ep.* XLI, n. 7, *ad Pammach.*, et l. II, *in Epist. ad Gal.*, c. IV.

5. Quomodò, et cum quibus mandatis à Deo mitteretur in terram, declaravit *Spiritus Dei* per prophetam, etc. *Instit.*, l. IV, c. XIV. Descendit super eum (Jesum) Spiritus Dei formatus in speciem columbæ candidæ. *Ibid.*, c. XV.

perfection de la connaissance que cet écrivain avait de quelques autres parties du dogme de la sainte Trinité [1].

CHAPITRE VI.

Le Saint-Esprit préexistant à son infusion sor les apôtres. Il a inspiré les anciens prophètes. — Tradition constante et universelle à cet égard.— L'Esprit qui a inspiré les prophètes est le même que celui qui est descendu sur les apôtres. Foi publique de l'Église contre le gnosticisme.

I. Parmi les vérités professées par l'Église primitive, il n'en est pas qui ait été plus clairement reconnue, plus distinctement enseignée que celle que le concile de Constantinople a exprimée dans son symbole par ces paroles : « Nous croyons au Saint-« Esprit qui a parlé par les prophètes. » Sur ce fait, le doute n'est pas possible. Les témoignages que contiennent les monuments de l'antiquité sont trop nombreux pour que nous les rapportions tous ; il nous suffira donc d'en citer quelques-uns, d'autant plus que le fait en lui-même n'est pas contesté.

Saint Clément de Rome, dans sa première Épître aux Corinthiens, s'explique à cet égard de la manière la plus précise. Il dit tantôt que les Prophètes, qu'il appelle les ministres de la grâce, « ont parlé par le Saint-Esprit, » tantôt que « le « Christ nous a exhortés par le Saint-Esprit » dans les Écritures, « tantôt que le Saint-Esprit a parlé du Christ dans les Prophètes [2]; » mais sous ces diverses formes de langage, il exprime évidemment la même pensée. Saint Justin appelle ordinairement le Saint-Esprit l'*Esprit prophétique*, et il dit, dans sa première apologie, que le Saint-Esprit parle tantôt au nom du Père, tantôt au nom du Fils, tantôt en son propre nom [3]. Dans l'Exhortation aux gentils, il regarde

1. V. livre X^e, c. XXI, n. IV.

2. Διὰ Πνεύματος ἁγίου ἐλάλησαν. *Ep.* I, n. VIII. Καθὼς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν, n. XV.

3. *Apol.* I, n. 37, 38, 39, 40, 41.

l'existence et l'opération propre du Saint-Esprit comme si clairement enseignées par les Prophètes, qu'il croit que Platon l'a certainement reconnu dans leurs ouvrages, mais que, ne voulant pas paraître avoir emprunté une doctrine étrangère, au lieu de l'appeler le Saint-Esprit, il l'a appelé la *Vertu* [1]. Athénagore, dans l'exposition qu'il fait du dogme de la Trinité, enseigne que « le Saint-Esprit opère dans les Prophètes [2]; » Théophile dit « qu'il nous a appris tout ce qui a rapport à l'origine du monde, et qu'il a parlé par Moïse et par les autres Prophètes [3]. » Clément d'Alexandrie l'appelle la bouche du Seigneur qui a parlé les saintes Écritures [4]. Origène enfin, dans ses livres contre Celse, invoquant le témoignage des prophéties, dit que les chrétiens croient « qu'en elles parlent le Fils et le Saint-Esprit [5]. » Les apologistes de la religion déclaraient donc hautement, dans leurs écrits contre les païens, que le Saint-Esprit a inspiré les prophètes, et qu'il a dicté les saintes Écritures.

Mais ce n'est pas seulement dans ces sortes d'ouvrages que les Pères ont enseigné que le Saint-Esprit a parlé par les écrivains sacrés. C'est dans tous leurs livres, et ils regardent cette vérité comme appartenant à la foi publique de l'Église. Ainsi Origène, dans son Homélie sur la Pythonisse, se demande quelle est la personne qui a écrit ces mots, *Cette femme dit*; et il répond : « N'est-ce pas la Personne du Saint-« Esprit par qui nous croyons que les livres saints ont été « écrits ?... Car l'écrivain, l'auteur de tous ces discours, ce « n'est pas un homme, mais le Saint-Esprit qui meut les « hommes [6]. » C'est sur le fondement de cette doctrine à

1. Πλάτων εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς ὄνομα μεταφέρων φαίνεται. *Coh. ad Gr.*, n. 32.

2. Αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον Πνεῦμα. *Leg.*, n. 10.

3. Ταῦτα δὲ πάντα ἡμᾶς διδάσκει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διὰ Μωσέως καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, κ. τ. λ. *Ad Aut.*, l. II, n. 30.

4. Τὸ γὰρ στόμα Κυρίου, τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐλάλησε ταῦτα. *Coh. ad G.*, n. IX, p. 68.

5. Εἴτ' ἐν αἷς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, εἴτε καὶ ἐν αἷς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγον εἶναι ἐπιστεύετο. L. VII, n. 10.

6. Συγγραφεὺς δὲ ἐπὶ τούτων τῶν λόγων πεπίστευτο εἶναι, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ

laquelle il en revient sans cesse, qu'Origène enseigne que chaque parole de la sainte Écriture contient des traces de la sagesse divine [1], et qu'il élève son système d'interprétation allégorique [2]. Saint Méthode, l'adversaire déclaré de ce système, ne s'explique pas d'une manière moins énergique que l'illustre Alexandrin, en ce qui concerne l'inspiration de nos livres sacrés, et il taxe « les Ébionites d'hérésie contre le Saint-Esprit, parce qu'ils prétendaient que les prophètes avaient parlé d'eux-mêmes et sans être mus par lui [3]. »

II. Par des principes bien différents des Ébionites, les gnostiques, même ceux qui reconnaissaient la divinité de l'Esprit saint, ne pouvaient le regarder comme l'auteur de l'Ancien Testament et l'inspirateur des anciens prophètes. Ils distinguaient donc deux Esprits, ou ils prétendaient que le Saint-Esprit n'avait été donné qu'aux apôtres. Mais l'Église, qui maintint contre eux que le Dieu de l'ancienne loi était le même que celui de la nouvelle, que le Christ promis au peuple juif était le fondateur du christianisme, maintint avec non moins d'énergie que le Saint-Esprit qui descendit sur Jésus-Christ à son baptême et qui fut donné aux apôtres, était le même qui avait inspiré les prophètes et qui avait été donné aux saints de l'ancien peuple. Saint Irénée, dans son ouvrage contre les hérésies, revient souvent sur cette vérité comme sur un point de doctrine indubitable [4]. Origène déclare aussi que c'est un des enseignements traditionnels que

συγγραφεὺς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κινη [κινοῦν] τοὺς ἀνθρώπους. *In lib. Reg., hom.* II. Opp., t. II, p. 492 C, D.

1. *Select. in Psalm., in Ps.* I, n. 4. Opp., t. II, p. 527.

2. *De Princ.* præf., n. 8. — L. IV, n. 9, 14, 16.

3. Ὅτε δὲ περὶ τὸν τοῦ Πνεύματος (διεσφαλμένοι ἀριθμόν), ὡς Ἐβιωναῖοι, ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς Προφήτας λελαληκέναι φιλονεικοῦντες. *Conviv. Virg. Orat.* VIII, p. 113.

4. Et reliqua omnia quæcumque per tantam seriem Scripturæ demonstravimus Prophetas dixisse, spiritalis verè qui est, interpretabitur... semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est; et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, etiamsi in novissimis temporibus novè effusus est in nos, et à conditione mundi usquè ad finem in ipsum humanum genus. L. IV, c. XXXIII, n. 15.

l'on ne peut révoquer en doute, sans se rendre coupable d'hérésie [1]; et il consacre un chapitre du second livre des Principes à développer cette vérité, en observant qu'on peut bien distinguer deux Dieux, mais qu'il est impossible d'indiquer, soit par les Écritures, soit par la raison, la moindre différence entre le Saint-Esprit et le Saint-Esprit [2]. Novatien dans son livre de la Trinité traite aussi cette question, et il résume si bien ce que les anciens ont dit sur cette matière, que nous croyons devoir rapporter avec quelque étendue les considérations qu'il présente à ce sujet. « L'ordre de la « raison, dit-il, et l'autorité de la foi nous avertissent aussi « de croire dans le Saint-Esprit qui autrefois a été promis à « l'Église et qui lui a été donné en temps opportun. Il a été en « effet promis par Joël, il a été donné par le Christ. Le Saint-« Esprit n'est donc pas nouveau dans l'Évangile, et il n'a pas « été nouvellement donné; car c'est lui-même qui a accusé « le peuple ancien par les prophètes, et qui par les apôtres a « appelé les gentils à la foi. En lui, il y a diversité d'offices, « parce que dans les divers temps, les situations sont diverses; « mais il n'est pas autre parce qu'il agit ainsi : il est toujours « un et toujours le même, distribuant ses opérations selon le « temps et les circonstances. Saint Paul a dit que nous avons « le même Esprit qu'avait le Psalmiste. C'est donc le même et « l'unique Esprit qui est dans les prophètes et dans les « apôtres, avec cette différence pourtant qu'il est là pour un « moment, ici pour toujours, là dispensé avec réserve, ici « répandu tout entier, là conféré parcimonieusement et à « quelques-uns, ici donné largement et à tous les hommes [3]. »

1. Sanè quòd iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius verò in his qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissimè in Ecclesiis prædicatur. *De Princ.* præf., n. 4.

2. Quomodò enim hoc de Scripturis poterunt affirmare, aut quam differentiam dare poterunt inter Spiritum Sanctum et Spiritum Sanctum? *Ibid.*, l. II; c. VII, n. I. V. et. Clem. Alex. Προφήτας γὰρ ἅμα καὶ δικαίους εἶναι τοὺς ἀποστόλους λέγοντες εὖ ἂν εἴποιμεν, ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ ἐνεργοῦντος διὰ πάντων ἁγίου Πνεύματος. *Strom.*, l. V, n. VI, p. 669.

3. Ordo rationis et fidei auctoritas, digestis vocibus et litteris Domini admo-

Les symboles des Églises de Jérusalem, de Césarée et des autres Églises orientales, que nous avons cités ailleurs [1], expriment la même vérité; nous la trouvons aussi sous forme d'article de foi dans la grande lettre de saint Alexandre d'Alexandrie écrite, à l'occasion de l'arianisme [2]; tant il est certain qu'elle était publiquement crue et enseignée dans l'Église primitive !

CHAPITRE VII.

L'Esprit saint sanctificateur. Foi et tradition générale de l'Église. — Liturgie. Pères apostoliques. — L'Église d'Orient. — L'Église d'Occident. — Accord sur ce point dans le troisième siècle, à l'occasion de la question du baptême des hérétiques. — Doctrine des diverses sectes sur la vertu sanctifiante du Saint-Esprit. Les modalistes. Les gnostiques. Les Ariens.

I. Comme l'antiquité ecclésiastique a constamment professé que le Saint-Esprit a été dans tous les temps le révélateur de la vérité divine, elle a cru, avec la même unanimité, qu'il était depuis l'origine du monde le principe de la vie spirituelle et de la sanctification des créatures.

Pour s'en convaincre, il suffirait de remarquer que, dès les premiers siècles, le Saint-Esprit a été invoqué dans l'Église comme le principe de toute sanctification : invoqué sur l'eau baptismale, invoqué sur l'huile [3], invoqué sur les fidèles après le baptême [4], invoqué dans la célébration de la sainte Eucha-

net nos post hæc credere in Spiritum Sanctum olim Ecclesiæ repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum.... qui non est in Evangelio novus, sed nec novè datus : nàm hic ipse et in prophetis populum accusavit, et in apostolis advocationem gentibus præstitit.... Differentia sanè in illo genera officiorum, quoniam in temporibus differens ratio causarum, nec ex hoc tamen ipse diversus qui hæc sic gerit, nec alter est dùm sic agit; sed unus atque ipse est dividens officia sua per tempora et rerum occasiones, etc. *De Trin.*, c. XXIX.

1. V. l. IV de cette histoire, c. VIII, IX, X.

2. Ἓν Πνεῦμα ἅγιον ὁμολογοῦμεν τὸ καινίσαν τούς τε τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἁγίους ἀνθρώπους, καὶ τοὺς τῆς χρηματιζούσης καινῆς παιδευτὰς θείους. Ap. Theod. *Hist. eccl.*, l. I, c. IV, p. 17.

3. V. Tert., *de Bapt.*, c. IV.

4. Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. *Ibid.*, c. VII.

ristie [1]. Ces rites, pratiqués universellement et tous les jours dans l'Église primitive, comme ils l'ont été depuis, ne pouvaient être ignorés d'aucun chrétien baptisé, et ils formeraient à eux seuls un témoignage bien suffisant de sa foi en la vertu sanctifiante de l'Esprit saint. Mais nous avons bien d'autres témoignages à produire en faveur de ce dogme.

Hermas, dans son livre du Pasteur, emploie à ce sujet des expressions bien singulières. Il dit que l'Esprit saint qui habite dans l'homme, supposé que celui-ci se laisse aller au péché, est obscurci, resserré par l'Esprit malin, et qu'il cherche à se retirer [2]. Il ajoute que « le péché le tourmente et le force de demander à Dieu de le retirer de cet homme [3]. » Mais évidemment c'est là un langage métaphorique. Car Hermas, dans les mêmes endroits, enseigne que celui qui n'est pas juste ou qui n'est pas vrai prophète « n'a en lui aucune vertu de l'Esprit divin [4]. » Il distingue donc le Saint-Esprit de sa vertu ou de ses dons; et afin qu'on ne s'y méprenne pas, il ajoute bientôt après : « Tout esprit qui est donné de Dieu n'est pas interrogé » comme le sont les oracles des païens; « mais ayant en lui la « vertu de la divinité, il dit tout de lui-même, parce qu'il « est d'en haut par la vertu de l'Esprit divin [5]. » L'Esprit saint, au sens d'Hermas, peut donc être considéré de deux manières, ou en lui-même, ou en tant qu'il habite en nous et qu'il y est le principe de la sanctification. En lui-même, il est la Divinité, l'Esprit divin ; en nous, il est la vertu de la Divinité, de l'Esprit divin. En lui-même, il ne saurait ni être attristé, ni prier; mais en tant qu'il est en nous, il s'attriste,

1...... Deprecantem vel super aquam Baptismi, vel super oleum, vel super Eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur. S. August., *de Bapt.*, l. V, c. XX.

2. Angustiabitur à Spiritu maligno et quæret discedere. L. II, *Mandat.* V, n. I.

3. *Ibid.*, *Mand.* X, n. I, II.

4. Ille mendax Propheles nullam habens in se virtutem Spiritûs divini. *Mandat.* X, n. I.

5. Omnis... Spiritus à Deo datus non interrogatur : sed habens virtutem divinitatis, à se omnia loquitur, quia desursùm est à virtute divini Spiritûs. *Mandat.* X, n. II.

il prie et se retire de nos âmes. Dans tous ces passages, la vertu sanctifiante du Saint-Esprit est manifeste.

Saint Clément pape, pour exprimer cette vertu sanctifiante, appelle l'Esprit saint « l'Esprit de grâce qui a été répandu « sur nous [1]. » Et saint Polycarpe, dans la prière qu'il adressa à Dieu immédiatement avant son martyre, lui demandait de parvenir « à la résurrection et à la vie éternelle dans l'incorruptibilité du Saint-Esprit [2], » c'est-à-dire d'arriver à la vie éternelle et incorruptible dont le Saint-Esprit est le principe.

II. Avançons un peu dans le second siècle : nous verrons saint Justin enseigner, dans son Dialogue, que « l'âme qui « n'est pas ornée du Saint-Esprit ne peut pas voir Dieu [3] ; » et puis attribuer au Saint-Esprit « les dons répandus dans l'Église [4]. » D'après Tatien, son disciple, c'est par le Saint-Esprit que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et que l'immortalité lui est donnée. C'est parce que l'Esprit de Dieu s'est retiré d'Adam, qu'il est devenu mortel [5]. L'Esprit parfait était comme les ailes de l'âme ; et l'homme l'ayant repoussé, il est tombé par terre [6]. L'âme laissée à elle-même n'est que ténèbres, et elle descend vers la matière; mais unie au Saint-Esprit, elle monte où le Saint-Esprit la conduit. Car le siége de l'Esprit est dans les cieux, la génération de l'âme est dans les lieux inférieurs. Et au commencement l'Esprit vivait familièrement avec l'âme, mais comme elle ne voulut pas le suivre, il l'abandonna. L'âme cependant conser-

1. V. livre Ve de celte histoire, c. I.

2. Ἐν ἀφθαρσίᾳ Πνεύματος ἁγίου. Mart. S. *Polyc.*, n. XIV.

3. Ἢ τὸν Θεὸν ἀνθρώπου νοῦς ὄψεταί ποτε, μὴ ἁγίῳ Πνεύματι κεκοσμημένος. *Dial.*, n. 4.

4. Παρ' ἡμῖν ἐστὶν ἰδεῖν καὶ θηλείας, καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ ἔχοντας, n. 88.

5. Εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν· ἵνα ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ Θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον Θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβών, ἔχῃ καὶ τὸ ἀθάνατον. — Ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ γεγονώς, χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ Πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται. Tat., *Orat.*, n. 7.

6. Πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς τὸ Πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀποῤῥίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν, ἔπτη ὥσπερ νεοσσός, καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο. *Ibid.*, n. 20.

vait encore quelques étincelles de sa vertu; mais parce qu'elle était séparée de lui, elle ne pouvait contempler les choses sublimes [1], et cherchant Dieu, elle était livrée à l'erreur. Ces passages de Tatien sont précieux. On y voit la distinction du Saint-Esprit d'avec l'âme qu'il dirige et qu'il sanctifie, son opération dans l'homme depuis le commencement des temps, ce que l'homme devient quand il le repousse et qu'il en est abandonné. Du reste, poursuit Tatien, « l'Esprit de « Dieu n'est pas dans tous les hommes, mais il réside en « quelques âmes justes, et celles qui obéissent à la Sagesse « l'attirent et se l'unissent [2]. »

Clément d'Alexandrie ne développe pas autant sa croyance sur le Saint-Esprit, mais il s'exprime d'une manière qui n'est pas moins remarquable. « Le vrai gnostique, dit-il, est le disciple du Saint-Esprit [3]. » Et expliquant ailleurs cette pensée : « La lumière de la vérité, dit-il, la lumière vraie qui est « sans ombre, l'Esprit du Seigneur qui se répand sans divi- « sion sur ceux qui sont sanctifiés par la foi, est comme un « flambeau qui leur fait connaître les choses qui sont. En le « suivant pendant tout le cours de notre vie, nous sommes « affranchis de toutes nos passions [4]. » Mais Origène est, de tous les docteurs de l'Église orientale, celui qui s'est le plus étendu sur la vertu sanctifiante du Saint-Esprit. Dans son livre des Principes, après avoir établi que l'Esprit saint révèle aux hommes la science divine comme le fait le Fils, il se demande pourquoi le baptême est invalide, si le Saint-Esprit n'est pas nommé dans l'invocation, et il répond que c'est parce qu'il est impossible d'être participant du Père et du Fils, si

1. Τοῦ μὲν γὰρ ἐστὶν ἄνω τὸ οἰκητήριον, τῆς δὲ κάτωθεν ἐστὶν ἡ γένεσις· γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ Πνεῦμα τῇ ψυχῇ, κ. τ. λ. Tat., *Orat.*, n. 13.

2. Πνεῦμα δὲ τοῦ Θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἐστί· παρὰ δέ τισι τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον, κ. τ. λ. *Ibid.*

3. Πνευματικὸν γὰρ καὶ γνωστικὸν οἶδεν τὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος μαθητήν, τὸν ἐκ Θεοῦ χορηγούμενον, ὅ ἐστι νοῦς Χριστοῦ. *Strom.*, l. V, n. v, p. 659.

4. Τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας, φῶς ἀληθές, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον Πνεῦμα Κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους, λαμπτῆρος ἐπέχον τάξιν, εἰς τὴν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν· ἀκολοθοῦντες οὖν αὐτῷ δι' ὅλου τοῦ βίου ἀπαθεῖς καθιστάμεθα. *Ibid.*, l. VI, n. xvi, p. 810.

on ne l'est du Saint-Esprit [1]. Par là il est conduit à examiner quelle est l'opération propre du Père, quelle est celle du Fils, quelle est celle du Saint-Esprit; et, après avoir dit qu'à la différence du Père et du Fils, l'opération propre du Saint-Esprit ne s'étend qu'aux saints [2], il prouve que l'Esprit de Dieu est enlevé aux indignes et qu'il n'habite que dans le peuple nouveau qu'il a créé, le peuple qui habite lui-même dans une terre renouvelée [3]. C'est pour cela que les apôtres ne donnaient l'imposition des mains qu'après le baptême: c'est pour cela que Jésus-Christ n'a envoyé le Saint-Esprit à ses apôtres qu'après sa résurrection, et qu'il a recommandé de ne pas mettre le vin nouveau dans de vieilles outres [4]. Cette doctrine de la sanctification de l'âme par le Saint-Esprit ne se trouve pas seulement dans le livre des Principes. Origène y revient sans cesse. Nous avons vu ailleurs ce qu'il disait que, « l'âme est déserte si l'Esprit de Dieu n'habite en elle, et qu'elle n'a pas véritablement soif de Dieu si elle n'a soif du Saint-Esprit, comme elle a soif du Père et du Fils [5]. » Il est inutile d'invoquer ici le témoignage de son école. Tous les disciples d'Origène reconnaissent comme leur maître la vertu sanctifiante de l'Esprit saint. On en verra des preuves dans le cours de ce chapitre et des chapitres suivants, et comme le fait n'est pas contesté, nous ne nous y arrêtons pas davantage.

III. Les Églises d'Occident, au second et au troisième siècle, n'étaient pas moins explicites ni moins unanimes sur ce point

1. Nec possibile sit participem fieri Patris vel Filii sine Spiritu Sancto. Lib. I, c. III, n. 5.

2. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον. *Ibid.*

3. In Psalmis quoque scribitur: *Auferes Spiritum eorum et deficient, et in terram suam revertentur. Emittes Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terræ* (*Psalm.* CIII, 29, 30); quod manifestè de Spiritu Sancto designatur, qui ablatis et extinctis peccatoribus et indignis, ipse sibi novum populum creat, et renovat faciem terræ, cùm, per gratiam Spiritûs deponentes veterem hominem cum actibus suis, in novitate vitæ cœperint ambulare. *Ibid.*, n. 7.

4. *Ibid.*

5. *In Jerem.*, *hom.* XVIII, 9. V. le liv. Vᵉ de cette Histoire, c. V.

essentiel de notre croyance, que les Églises orientales. Saint Irénée n'avait pas à l'établir directement dans son ouvrage contre les gnostiques, parce que ces sectaires ne le niaient pas. Néanmoins, il expose souvent cette vérité. Ainsi, dans le chapitre dix-septième du troisième livre de son grand ouvrage, il dit que « le Saint-Esprit habite dans la créature de « Dieu, qu'il y opère la volonté du Père, et qu'il renouvelle « les hommes de la vétusté de leur première origine en la « nouveauté de Jésus-Christ. » Il ajoute « qu'il est le Para- « clet qui nous rend aptes à recevoir Dieu ; que, sans cette « eau céleste, nous ne pourrions devenir un seul pain en Jé- « sus-Christ[1] ; » que, « comme sans l'eau du baptême, nos « corps ne peuvent parvenir à l'incorruptibilité, nos âmes n'y « arrivent que par l'Esprit de Dieu ; » et que « l'une et l'au- « tre nous sont nécessaires pour participer à la vie de Dieu[2]. » C'est là le don qui fut figuré à Gédéon sous la forme d'une rosée, « rosée de Dieu qui nous est nécessaire pour que nous « ne soyons pas brûlés, et que nous ne demeurions pas stéri- « les[3]. » L'Esprit saint est enfin l'hôtelier auquel le Seigneur, qui est le Samaritain mystérieux, confia l'homme tombé entre les mains des voleurs, et à qui il remit deux deniers, afin que, « recevant par lui l'image du Père et du Fils, nous fas- « sions fructifier en nous le denier de Dieu[4]. » Dans le chapitre dix-neuvième du cinquième livre, où il explique ces paroles de saint Paul dont les ennemis de la résurrection de la chair abusaient tant : *La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu* (I Cor. xv), le saint évèque observe pre-

1. Undè et in Filium Dei Filium hominis factum (Spiritus Sanctus) descendit, cum ipso assuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus, et habitare in plasmate Dei, voluntatem Patris operans in ipsis et renovans eos à vetustate in novitatem Christi. Iren. L. III, c. XVII, n. 2. — Undè et Dominus pollicitus est mittere se Paracletum qui nos aptaret Deo. Sicut enim de arido tritico massa una fieri non potest sine humore, neque unus panis ; ità nec nos multi unum fieri in Christo Jesu poteramus, sine aquâ quæ de cœlo est. *Ibid.*

2. Utraque necessaria, dùm utraque proficiunt in vitam Dei. *Ibid.*

3. Nobis necessarius est ros Dei (quod est Spiritus Dei), ut non comburamur neque infructuosi efficiamur. *Ibid.*

4. *Ibid.*, n. 3.

mièrement que, par *la chair*, il faut entendre « les hommes charnels qui n'ont pas l'Esprit de Dieu en eux, cet Esprit qui sauve et qui forme l'homme; » il faut entendre « ceux que le Sauveur appelle les morts, parce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes l'Esprit vivifiant. Quant à ceux qui établissent par la foi l'Esprit de Dieu dans leurs cœurs, ils doivent être justement appelés purs et spirituels, et vivant à Dieu, parce qu'ils ont l'Esprit du Père, qui purifie les hommes et les élève à la vie de Dieu. Un tel homme n'est pas charnel, mais spirituel, à cause de la communion de l'Esprit. L'Esprit absorbe en lui l'infirmité de la chair, et, quoiqu'il soit composé de l'un et de l'autre, il est vivant; vivant, dis-je, à cause de la participation de l'Esprit, homme à cause de la substance de la chair. Ainsi, la chair sans l'Esprit de Dieu est morte, et elle ne peut posséder le royaume de Dieu. Mais, là où est l'Esprit du Père, l'homme est vivant, et la chair possédée par l'Esprit devient semblable au Verbe de Dieu. C'est donc, conclut-il, parce que nous ne pouvons être sauvés sans l'Esprit de Dieu, que l'Apôtre nous exhorte à le conserver par la foi et une vie sainte; et c'est afin que nous ne soyons pas privés de la participation de l'Esprit divin, et que nous ne perdions pas ainsi le royaume de Dieu, qu'il déclare que *la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu*[1]. »

1. Quotquot ergò id quod salvat et format et unitatem non habent, hi consequenter vocabuntur caro et sanguis; quippè qui non habent Spiritum Dei in se. — Propter hoc autem et mortui tales dicti sunt à Domino (*Luc.* IX, 60).... quoniam non habent Spiritum qui vivificat hominem. S. Iren., l. V, c. IX, n. 1. — Quotquot autem timent Deum, et credunt in adventum Filii ejus, et per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales justè homines dicentur et mundi et spirituales et viventes Deo : quia habent Spiritum Patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei. — Necesse est... esse enim qui sit talis, non jàm carnalem, sed spiritualem propter Spiritûs communionem. — Vivens quidem propter participationem Spiritûs, homo autem propter substantiam carnis. *Ibid.*, n. 2. — Igitur caro sine Spiritu Dei mortua est non habens vitam. .. Ubi autem Spiritus Patris, ibi homo vivens.... caro à Spiritu possessa.... conformis facta Verbo Dei. *Ibid.*, n. 3. — Quoniam igitur sine Spiritu Dei salvari non possumus, adhortatur Apostolus nos per fidem et castam conversationem conservare Spiritum Dei, ut non sine participatione Sancti Spiritûs facti amittamus regnum cœlorum, etc. *Ibid.*

Ces passages peuvent paraître un peu longs, mais ils sont si beaux qu'on n'ose rien en retrancher. Il est nécessaire d'ailleurs que ceux qui pensent que la doctrine du Saint-Esprit tenait peu de place dans l'enseignement des premiers siècles, soient convaincus, une bonne fois, que rien n'est plus faux et plus téméraire que cette pensée. Aussi ajouterons-nous ici encore quelques témoignages choisis, parmi un grand nombre d'autres, dans les ouvrages des docteurs du troisième siècle.

Tertullien, dans la formule symbolique qu'il nous a donnée au commencement de son livre contre Praxéas, appelle le Saint-Esprit « le sanctificateur de la foi de ceux qui croient « au Père et au Fils et au Saint-Esprit [1]. » Dans son traité du Baptême, il dit que « l'Esprit saint sanctifie l'eau, qu'il lui « communique la vertu de sanctifier, » et que c'est « par l'Esprit de Dieu que l'homme est rétabli dans la ressemblance de Dieu, à l'image duquel il avait été fait [2]. » Enfin, dans son ouvrage de l'*Ornement des femmes*, après avoir dit que le salut non-seulement des femmes, mais des hommes, est dans la pratique de la chasteté, il ajoute : « Comme nous « sommes tous le temple de Dieu par l'Esprit saint qui s'est « répandu et qui a été consacré en nous, la chasteté est la « portière et la prêtresse de ce temple, et elle veille à ce que « rien d'immonde ni de profane ne s'y introduise, de peur « que le Dieu qui l'habite, offensé par le péché, n'abandonne « une demeure souillée [3]. »

1. Sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. *Adv. Prax.*, c. II.

2. Ita de Sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare cœpit. — Supervenit... statìm Spiritus de cœlis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso; et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt. *De Bapt.*, c. IV. Ità restituitur homo Deo ad similitudinem ejus qui retrò ad imaginem Dei fuerat : imago in effigie, similitudo in æternitate censetur. Recipit enim illum Dei Spiritum quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum. *Ibid.*, c. V.

3. Nàm cùm omnes templum Dei simus, illato in nos et consecrato Spiritu Sancto, ejus templi æditua et antistita pudicitia est, quæ nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne Deus ille qui inhabitat, inquinatam sedem offensus derelinquat. *De Cult. fem.*, l. II, c. I.

Saint Hippolyte, dans son homélie sur le baptême de Jésus-Christ, attribue aussi, comme Tertullien, à l'eau unie au Saint-Esprit la régénération et la vie spirituelle de l'homme [1]. « C'est le Saint-Esprit, ajoute-t-il, que demandait David, quand il disait : *Créez en moi un cœur pur, et renouvelez dans mes entrailles l'Esprit droit.* C'est ce qui a inspiré à saint Pierre cette bienheureuse parole : Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant ; c'est par lui que la pierre de l'Église a été consolidée [2]. » Enfin, il termine cette homélie par une doxologie où il appelle le Saint-Esprit, l'Esprit vivifiant [3].

Novatien s'étend encore plus sur ce sujet, et il expose la vertu sanctifiante de l'Esprit saint d'une manière plus complète et, s'il est possible, plus explicite : « C'est lui, dit-il, « qui a fortifié les âmes et les esprits des apôtres, qui a dis- « tingué les sacrements évangéliques, qui répand et dirige « les dons qu'il confère à l'Église, l'épouse de Jésus-Christ, « comme autant d'ornements. C'est lui qui établit les pro- « phètes, qui instruit les docteurs, qui distribue tous les « genres de dons, et qui partout et toujours rend l'Église « parfaite et consommée. C'est lui qui opère la seconde nais- « sance dans l'eau du baptême, semence mystérieuse d'une « race divine, consécrateur de la génération céleste ! Gage de « l'héritage qui nous est promis, crème du salut éternel, il « nous rend le temple de Dieu, il nous fait être sa maison. « Il est notre avocat, il habite nos corps, il est l'auteur de « notre sainteté, et tout cela, il le produit en nous pour l'é- « ternité elle-même. Il prépare nos corps à la résurrection, « en les accoutumant, par sa présence, à se mêler à la vertu « céleste et à s'associer à la divine éternité du Saint- « Esprit [4]. »

1. Τοῦτο δὲ ἐστι τὸ ὕδωρ τὸ Πνεύματι κοινωνοῦν... δι' οὗ ἀναγεννώμενος ζωογονεῖται ἄνθρωπος. *Hom. in Theoph.*, n. VIII.

2. Διὰ τούτου τοῦ Πνεύματος ἐστερεώθη ἡ πέτρα τῆς Ἐκκλησίας. *Ibid.*, n. IX.

3. Σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. X. Opp. t. I, p. 264.

4. Hic est enim qui ipsorum animos mentesque firmavit, qui evangelica sacramenta distinxit, quo confirmati, pro nomine Domini, tormenta calcaverunt....,

IV. Nous nous arrêtons. Et pourquoi en dirions-nous davantage? La foi de l'Église primitive à la vertu sanctifiante de l'Esprit saint est établie sur des faits publics et indubitables.

Dans la grande discussion qui s'éleva, vers le milieu du troisième siècle, relativement à la validité du baptême des hérétiques, entre le pape saint Étienne et la plus grande partie de l'Église d'un côté, et saint Cyprien avec l'Afrique et une partie de l'Orient de l'autre, on convenait de ce principe, que l'homme ne pouvait se sauver hors de l'Église, parce que l'Église seule possédait le Saint-Esprit [1]; tant c'était une chose certaine que le Saint-Esprit est le principe de la sanctification des âmes!

Du reste, les grandes hérésies des premiers siècles ne niaient pas cette vérité. C'est comme Saint-Esprit que le Dieu *unipersonnel* a fondé l'Église et la sanctifie au sens des modalistes. C'est le Saint-Esprit, quelque sens qu'ils attachassent d'ailleurs à ce nom, qui, aux yeux des principaux chefs du gnosticisme, était le principe des hommes spirituels ou des pneumatiques. Quelque incertaine que soit la doctrine d'Arius sur le Saint-Esprit, il n'est pas douteux qu'il ne le considérât comme étant la vertu sanctifiante; et les Euno-

habentes in se dona quæ hic idem Spiritus Ecclesiæ Christi sponsæ quasi quædam ornamenta distribuit et dirigit. Hic est enim qui prophetas in Ecclesiâ constituit, magistros erudit... quæque alia sunt Charismatum dona componit et digerit, et ideò Ecclesiam Domini undiquè et in omnibus perfectam et consummatam facit.... — Hic est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divi generis, et consecrator cœlestis hæreditatis : pignus promissæ hæreditatis, et quasi chirographum quoddam æternæ salutis, qui nos Dei efficiat templum, et nos ejus efficiat domum.... qui advocationis implens officia et defensionis exhibens monita, inhabitator corporibus nostris datur, et sanctitatis effector : qui id agens in nobis ad æternitatem, et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producit, dùm illa in se adsuefacit cum cœlesti virtute misceri et cum Spiritûs Sancti divinâ æternitate sociari. *De Trin.*, c. XXIX.

1. Si baptizare potuit hæreticus, potuit et Spiritum Sanctum dare; si autem Spiritum Sanctum dare non potest, quia foris constitutus cum Spiritu Sancto non est, nec baptizare venientem potest. S. Cyprian., *Ep.* LXX *Synod. ad Jan.* — V. et. *Ep.* LXXIII, *ad Jub.*; *Ep.* LXXIV, *ad Steph.*; Epist. *Firmilian.* ad Cyp. inter *Cypr.* LXXV; *Ep.* LXXVI, *S. Cypr.* ad Magn.

miens, tout en regardant le Saint-Esprit comme une créature du Fils, tout en ne le croyant ni Dieu ni créateur, faisaient profession de croire qu'il était « surabondamment rempli de la vertu qui instruit et qui sanctifie[1]. » Nous verrons, dans les chapitres suivants, combien la conception d'Eunomius, en ce qui concerne la nature du Saint-Esprit, est contraire à la foi de l'Église primitive. Pour le moment, nous n'avions qu'à constater le fait de l'universalité de la tradition, en ce qui concerne la vertu sanctifiante de la troisième Personne de l'auguste Trinité.

CHAPITRE VIII.

L'Esprit saint sanctificateur. Suite. Conception de ce dogme. — Le Père et le Fils ne sont pas étrangers à la sanctification de l'homme, mais elle est spécialement attribuée au Saint-Esprit. — Manière dont il opère dans l'homme cette sanctification. — Il est saint par nature et la sainteté essentielle.

I. Quoique Eunomius ait regardé le Saint-Esprit comme le principe de la sainteté de l'homme, il n'est pas probable qu'il ait entendu cette vérité dans le sens dans lequel l'entend l'Église catholique, et surtout qu'il ait cru que le Saint-Esprit était la sainteté essentielle. C'eût été, à moins d'une inconséquence palpable, reconnaître équivalemment sa divinité. Mais ce qui est douteux, ce qui est improbable, pour ce qui concerne Eunomius, est certain à l'égard des docteurs de l'Église primitive; et lorsqu'ils parlent de la manière dont le Saint-Esprit sanctifie les âmes, leur langage est si conforme au nôtre, qu'il est impossible qu'ils n'aient pas eu les pensées que nous avons nous-mêmes.

Remarquons d'abord qu'en attribuant l'œuvre de la sanctification au Saint-Esprit, ils ne disent nulle part que le Père et le Fils y soient étrangers. Souvent même ils la leur attri-

1. Τοῦ Μονογενοῦς ποίημα θεότητος μὲν καὶ δημιουργικῆς δυνάμεως ἀπολειπόμενον, ἁγιαστικῆς δὲ καὶ διδασκαλικῆς πεπληρωμένον. Eunom., *Lib. Apol.*, n. 25, int. Bas. Opp., t. 1, p. 628.

buent d'une manière expresse, et ils reconnaissent tous que le Père et le Fils habitent dans l'âme des justes. Néanmoins, il résulte évidemment, des passages que nous avons rapportés dans le chapitre précédent, que les Pères attribuent ordinairement la sanctification au Saint-Esprit; et quelques-uns, en distinguant les opérations propres à chaque Personne divine, réservent au Saint-Esprit la sanctification comme étant son opération spéciale. C'est ce qu'Origène et Théognoste expriment clairement dans des passages qui ont fixé l'attention de saint Athanase, et où, voulant expliquer en quoi consiste le péché contre le Saint-Esprit, ils disent de concert que ce péché est celui que commettent les chrétiens baptisés et les parfaits. La raison qu'en donne le premier de ces docteurs, c'est que le Père est présent à tous les êtres, le Fils aux seuls êtres raisonnables, parmi lesquels sont les infidèles et les catéchumènes, et que le Saint-Esprit est en ceux-là seulement qui ont été faits participants de lui dans le baptême [1]. La raison qu'en donne le second, c'est que le Fils condescend et s'accommode à la faiblesse des imparfaits, tandis que le Saint-Esprit habite avec les parfaits et qu'il en est le sceau [2]. Certes, on se tromperait grossièrement si l'on prenait ces expressions dans un sens exclusif, et si l'on prétendait que, selon Origène, le Verbe n'est pas en communion avec les justes, et que, d'après Théognoste, le Saint-Esprit n'a de communication qu'avec les parfaits. Elles montrent seulement que ces deux docteurs attribuaient spécialement au Saint-Esprit la sanctification et le perfectionnement des justes.

II. Mais comment les Pères concevaient-ils la manière dont le Saint-Esprit opère la sanctification de l'âme? Leur expression ordinaire et consacrée pour rendre cette opération est que l'Esprit saint se communique aux âmes, qu'il

1. Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰς μόνους ἐστὶ τοὺς μεταλαβοῦντας αὐτοῦ ἐν τῇ τοῦ βαπτίσματος δόσει. Ap. Athan. *ad Serap.*, *Ep.* IV, n. 10.

2. Τοῖς δὲ τελειουμένοις συγγίνεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.... τὸ δὲ Πνεῦμα σφραγίς ἐστι τῶν τελειουμένων. *Ibid.*, n. 11. Opp., t. 1, p. 702, 703.

les rend participantes de lui-même, ou qu'elles en sont rendues participantes [1]. Origène lui-même emploie cette expression, et il enseigne que, comme les hommes ne sont raisonnables que par la participation du Verbe qui est la raison éternelle, ils ne deviennent saints que par la participation du Saint-Esprit [2].

En se communiquant ainsi aux justes, le Saint-Esprit ne se divise pas, il demeure toujours le même. « Le Saint-Esprit, dit Clément d'Alexandrie, n'est pas en chacun de nous comme une partie de Dieu [3]. » Auteur de divers dons, il ne se multiplie pas. Et comme le Verbe demeure un, quoiqu'il remplisse plusieurs fonctions et qu'il puisse être considéré sous divers aspects, le Saint-Esprit demeure un dans la multiplicité des dons spirituels qu'il distribue [4]. Dans cette communication même, il n'agit pas d'une manière aveugle ou subordonnée; il ne sanctifie pas comme un instrument de Dieu, il sanctifie par lui-même et par sa propre vertu [5]. Quoiqu'il soit l'Esprit du Père et du Fils et qu'il n'ait rien

1. Hominem.... spiritalem propter Spiritûs communionem. — Vivens homo propter participationem Spiritûs. S. Iren. *Adv. hær.* l. V, c. IX. V. et. l. V, c. X, 2, XI, 1.

2. Spiritûs Sancti participationem à sanctis tantummodò haberi invenimus. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 7. — Cnfr. cum n. 6. Sicut autem participatione Filii Dei quis in Filium adoptatur, et participatione sapientiæ in Deo sapiens efficitur ita et participatione Spiritûs Sancti, sanctus et spiritalis efficitur. Unum enim atque idem est Spiritûs Sancti participium sumere quod et Patris et Filii. Orig., *ibid.*, l. IV, n. 22. V. et. *in Joann.*, t. II, n. 6. Opp., t. IV, p. 62.

3. Ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος Θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ Πνεῦμα. *Strom.*, lib. V, XIII, p. 699. Sed et cum de Spiritu Sancto multi sancti participant, non utiquè corpus aliquod intelligi potest Spiritus Sanctus, quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque sanctorum; sed virtus profectò sanctificans est: cujus participium habere dicuntur omnes qui per ejus gratiam sanctificari meruerint. *De Princ.*, l. 1, c. 1, n. 3.

4. Sicut autem multi sunt intellectus de Christo..... ità arbitror etiam de Spiritu Sancto in quo omnis est natura donorum. Aliis namque præbetur per Spiritum sermo sapientiæ, aliis sermo scientiæ, aliis fides, et ita per singulos qui eum capere possunt hoc efficitur vel hoc intelligitur ipse Spiritus quo indiget ille qui eum participare meruerit. *Id.*, *ibid.*, l. II, c. VII, 3.

5. Aquis superest, sanctificans eas de semetipso. Tertull., *de Bapt.*, c. IV Adest etiam gratia Spiritûs Sancti, ut ea quæ substantialiter sancta non sunt participatione ipsius sancta efficiantur. *Id.*, *ibid.*, l. I, c. III, n. 8.

qu'il ne tienne de son principe, il agit cependant librement et de lui-même. Comme le Fils qui seul connaît le Père révèle le Père à qui il lui plaît, ainsi le Saint-Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu, révèle Dieu à qui il veut, car l'*Esprit souffle où il veut* [1]. Et saint Paul déclare expressément, après avoir énuméré les dons spirituels, qu'*un seul et même esprit opère toutes ces choses, distribuant à chacun selon qu'il lui plaît*, c'est-à-dire, comme parle Origène, qu'il agit en maître et non en serviteur [2], par un pouvoir qui lui est propre, et non par un pouvoir emprunté.

Enfin, tout entier dans les âmes à qui il se communique, le Saint-Esprit, disent de concert les anciens docteurs, y habite comme dans un vase qu'il remplit, comme dans sa propre maison, comme dans son temple [3]. Il y habite avec le Père et le Fils; il y habite comme eux, et en un sens plus spécial qu'eux, parce que c'est par lui que le Père et le Fils y habitent [4]. Il n'habite pas seulement dans l'âme de tous les hommes, mais même dans celle de Jésus-Christ. « Il « s'accoutumait en lui, dit saint Irénée, à se répandre sur le « genre humain. » « Il se reposait et il habitait tout entier en

1. Sicut Filius qui solus cognoscit Patrem revelat cui vult : ita Spiritus Sanctus, qui solus etiam scrutatur alta Dei, revelat Deum cui vult; *spiritus* enim *ubi vult spirat*. Orig., *de Princ.*, l. 1, c. III, n. 4.

2. Τουτ'έστιν αὐθεντικῶς, οὐ δουλικῶς. Origen. *in Thren.* select. Opp., t. III, p. 350 D.

3. Quod si patiens fueris, Spiritus Sanctus qui habitat in te.., epulabitur in vase in quo inhabitat. Hermas, *Past.*, l. II, Mand. V, n. 1. — Undè et templum Dei plasma esse ait : *Nescitis*, dicens, *quoniam templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis*.... manifestè corpus templum dicens in quo habitat Spiritus. S. Iren., l. V, c. VI, 2.— Mundum templum esse vult ut delectetur Spiritus Dei in eo, quemadmodùm sponsus ad sponsam. S. Iren., *ibid.*, c. IX, n. 4. Πνεύματος Θεοῦ... ὡς οἰκείοις ἐπιδημοῦντος. Orig. *c. Cels.*, l. VIII, n. 18. Non in omnibus... sed in his quorum terra renovata fuerit Spiritus Sanctus habitabit. *Id.*, *de Princ.*, l. I, c. III, n. 7. V. et. Tertull. Noval. suprà.

4. Saint Irénée dans le même chapitre ajoute : « Nisi Verbum Dei inhabitaverit et Spiritus Patris fuerit in vobis,etc., » n. 4.—V. et. Origen. *in Psalm.* 4; *In Jerem.*, *hom.*, etc. Quantò magis de illâ beatitudine percipimus, tantò magis in nobis vel dilatetur ejus desiderium vel augeatur, dùm semper ardentiùs et capacius Patrem et Filium et Spiritum Sanctum vel capimus, vel tenemus. *De Princ.*, l. 1, c. III, n. 8. — V. etiam Tat., *Orat.*, n. 10. V. sup. c. VI, n. 8.

« Jésus-Christ, dit Novatien, comme étant en lui la source « permanente de toutes les grâces qui de lui devaient se « répandre sur tous les fidèles [1]. »

III. Cette manière de concevoir l'opération sanctifiante de l'Esprit saint implique évidemment que les anciens docteurs le regardaient comme étant la source infinie de la sainteté et la sainteté par nature. Quel autre que celui qui est la sainteté même peut sanctifier les âmes en se communiquant à elles, en se répandant en elles? Si participer au Saint-Esprit c'est participer à la sainteté, il ne la possède donc pas lui-même par participation, mais naturellement et dans toute sa plénitude. D'ailleurs quel autre que la sainteté infinie peut sanctifier toutes les créatures, et répandre en maître les dons spirituels qui nous rendent aptes à la vie de Dieu? Enfin se peut-il que l'on ait cru que le Saint-Esprit habitait dans l'âme, qu'il y habitait avec le Père et le Fils, qu'il y habitait avec eux comme dans sa maison ou dans son temple, sans croire qu'il était leur égal, au moins en tant que principe sanctificateur, et comme étant aussi, la sainteté même?

Du reste, les docteurs de l'Église primitive se sont clairement expliqués à cet égard. Que signifie ce nom d'Esprit saint, ou mieux encore d'*Esprit le saint*, sinon qu'il est l'Esprit dont la sainteté est le caractère propre ou qui est saint par essence? Tertullien l'appelle l'Esprit très-saint, et saint Hippolyte, avec l'auteur du sixième livre des Constitutions apostoliques, le *Tout-Saint*, c'est-à-dire celui en qui tont est saint et à la sainteté de qni rien ne manque [2]. Ori-

1. Cum ipso assuescens habitare in genere humano. S. Iren., l. III, c. XVII, 2. Habitans in solo Christo plenus et totus..... ut ex illo delibationem quamdam gratiarum cæteri consequi possint totius Sancti Spiritûs in Christo fonte remanente, etc. *De Trin.*, c. XXIX. Et Origène remarque avec raison que l'Écriture enseigne non-seulement que le Saint-Esprit descend sur Jésus, mais qu'il demeure avec lui. *In Joann.*, t. II, n. 6, p. 63. *Ex Joann.* I, 32.

2. Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta corpora libens à Patre descendit. Tertull., *de Baptism.*, n. VIII. Πανάγιος. S. Hipp., *hom. in Theoph.*, n. X. *Constit. apost.*, l. VI, c. XIV.

gène, qui aime à dire qu'en lui « est la nature de tous les dons spirituels, qu'en lui subsiste la matière de toutes les grâces divines [1], » enseigne aussi en plusieurs endroits de ses ouvrages « qu'il serait absurde de dire que le Saint-Esprit « étant originairement autre, est devenu par progrès le « Saint-Esprit; qu'en lui seul et dans le Christ avec le Père « est la bonté essentielle; qu'il est donc tellement saint « qu'on ne peut dire qu'il soit sanctifié, parce que la sain- « teté n'a pu lui venir du dehors et qu'il a toujours été « saint [2]. » Saint Grégoire le Thaumaturge a rendu la même vérité en moins de mots, mais avec non moins d'énergie: « L'Esprit saint est la vie primitive des vivants, la source « sainte, la sainteté, le chef de la sanctification [3]. »

CHAPITRE IX.

L'Esprit saint créateur. — Interprétation judaïque des paroles prononcées à la création de l'homme. L'Esprit saint créateur de l'homme. — Dieu crée tout par lui et par le Fils. — Il est le créateur de toutes choses.

I. Passons à un autre ordre d'idées, et, après avoir considéré l'opération spéciale et intérieure du Saint-Esprit, considérons son opération extérieure sur le monde. On va voir que l'antiquité ecclésiastique n'a jamais méconnu en lui la

1. In quo omnis est natura donorum. *De Princ.*, l. II, c. VII, 3. Εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων... ὑφεστώσης.... κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. *In Joann.*, t. II, 6. Opp., t. IV, p. 62.

2. Non enim cùm aliud aliquid esset antequàm Spiritus Sanctus, per profectum venit in hoc ut esset Spiritus Sanctus. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 4. Quia non substantiale sit in ipsis (sanctis Virtutibus) bonum, quod utiquè in solo Christo et in Spiritu Sancto evidenter esse ostendimus, sine dubio utiquè et in Patre. *Ibid.*, c. V, n. 3, n. 5. L. IV, n. 35. — Puto quòd Sanctus Spiritus ità sanctus sit ut non sit sanctificatus. Non enim ei exstrinsecùs et aliundè accessit sanctificatio quæ antè non fuerat, sed semper fuit sanctus. *In Numer.*, *hom.* XI, 8. Opp., t. II, p. 310.

3. Ζωὴ ζώντων αἰτία· πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός. *Symb.*

puissance créatrice que contestèrent les pneumatomaques du quatrième siècle.

Nous l'avons dit ailleurs, mais il est bon de le redire ici : l'Église primitive tout entière a regardé, comme une interprétation judaïque de l'Écriture, celle selon laquelle on soutient que Dieu se serait adressé aux anges ou à *lui-même* comme étant *unipersonnel*, lorsqu'il a prononcé ces paroles, *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Tous les anciens docteurs ont regardé comme désignés dans ce discours le Père et le Fils [1]. Quelques-uns n'ont pas parlé du Saint-Esprit, parce que le sujet qu'ils traitaient ne leur permettait pas de le faire ; mais plusieurs n'y ont pas manqué, et ils ont expressément enseigné, comme nous le faisons aujourd'hui, que c'était en même temps au Fils et au Saint-Esprit que le Père tenait ce langage.

Ainsi Théophile, dans son livre à Autolyque, voulant montrer la dignité de l'homme par les paroles que Dieu prononça lors de sa création, dit : « Dieu parle comme s'il « avait besoin de secours. *Faisons,* dit-il, mais il ne dit « *Faisons* qu'à son Verbe et à sa Sagesse [2]. » Saint Irénée, dans le but constant de prouver, contre les gnostiques, que l'homme n'est pas l'œuvre de puissances inférieures à Dieu et séparées de lui, dit fréquemment que « c'est par le Fils et par « le Saint-Esprit, qui sont les mains de Dieu que l'homme « a été fait, » et que « c'est à eux que Dieu adressait ces « paroles, *Faisons l'homme* [3]. » Tertullien, dans un autre but, et voulant établir directement contre Praxéas la pluralité des Personnes divines, faisait sur les mêmes paroles le raisonnement suivant : « Comment celui qui est unique et singulier parle-t-il au pluriel ? Est-ce parce qu'il était tout à la fois lui-même Père, Fils et Saint-Esprit, qu'il se parlait comme étant plusieurs personnes en même temps ?

1. V. livre X°, c. III.

2. Οὐχ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκε, ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ Σοφίᾳ. L. II, n. 18.

3. Voyez ci-dessus, c. VI.

Non. C'est parce qu'il avait avec lui le Fils, la seconde Personne qui est son Verbe, et la troisième, l'Esprit, qui était dans son Verbe ; c'est pour cela qu'il a parlé au pluriel. Avec qui faisait-il l'homme, et à quelles personnes le faisait-il semblable ? Avec le Fils qui devait revêtir l'humanité, avec le Saint-Esprit qui devait la sanctifier. Et il parlait avec eux comme avec ses ministres et ses conseillers, à cause de l'unité de la Trinité [1]. » Soit donc qu'ils écrivissent contre les païens, soit qu'ils voulussent réfuter le gnosticisme, ou défendre la Trinité contre les modalistes, les anciens docteurs attribuaient la création de l'homme au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

II. Ils faisaient plus : ils attribuaient aussi au Saint-Esprit, avec le Père et le Fils, la création de toutes choses. « Non, disait Athénagore, nous ne sommes pas athées, nous qui reconnaissons un Dieu qui a tout créé par son Verbe et qui contient tout par sa Sagesse [2]. » « C'est Dieu, dit de « son côté Théophile, qui par le Verbe et par la Sagesse « guérit et vivifie. Dieu a tout créé par son Verbe et par « sa Sagesse, car *les cieux ont été formés par le Verbe du « Seigneur, et toute leur vertu leur vient de son Esprit* [3]. » Théophile n'est pas le seul qui applique au Saint-Esprit ces paroles du Psaume XXXII ; saint Irénée en fait autant dans le chapitre si remarquable où, exposant la règle de la vérité catholique, il dit que « Dieu fait tout, dispose tout, gou- « verne tout, donne l'être à tout par son Verbe et par son

1. Aut numquid angelis loquebatur, ut Judæi interpretantur, quia nec ipsi Filium agnoscunt ? An quia ipse erat Pater, Filius, Spiritus, ideò pluralem se præstans, pluraliter sibi loquebatur ? Imò quia jàm adhærebat illi Filius, secunda Persona, Sermo ipsius : et tertia Spiritus in Sermone, ideò pluraliter pronuntiavit, *Faciamus* et *nostram* et *nobis*. Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem ? Cum Filio quidem, qui erat induturus hominem ; Spiritu verò, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris, ex unitate Trinitatis loquebatur. *Adv. Prax.*, c. XII.

2. *Leg.*, n. 6.

3. Ὁ Θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ Λόγου καὶ τῆς Σοφίας· Θεὸς διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς Σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ Λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ τῷ Πνεύματι αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. L. I, n. 7.

« Esprit [1]. » D'ailleurs, il revient sans cesse sur cette vérité. Il dit tantôt : « C'est par le Verbe et par le Saint-Esprit que Dieu a fait toutes choses ; » tantôt : « Par son Verbe il « fortifie tout, par sa Sagesse il orne tout ; » tantôt et plus souvent encore : « Le Verbe et la Sagesse sont ses mains et ses ministres par lesquels et dans lesquels il fait librement toutes choses [2]. » Il ne se contente pas de cela, il attribue directement la puissance créatrice au Saint-Esprit. Il veut montrer la différence qui existe entre « le souffle qui fait de « l'homme un animal vivant, et l'Esprit vivifiant qui le fait « un être spirituel. » Il allègue à cette fin un passage où Isaïe dit au nom de Dieu : « *L'Esprit sortira de moi, et j'ai fait* « *tout ce qui est souffle* » (Is. c. LVII, 16) ; et il y trouve que le prophète « met proprement en Dieu le Saint-Esprit, cet Esprit que plus tard Dieu devait répandre sur le genre humain par l'adoption et qu'il range l'âme ou le souffle dans la création et au nombre des choses faites. » « Mais, poursuit-il, ce qui est fait est tout autre que celui qui a fait. Le souffle est donc temporel, mais l'Esprit est éternel [3]. » Il ne s'agit pas de savoir si saint Irénée donne en cet endroit le vrai sens du passage d'Isaïe, mais de comprendre sa pensée. Elle n'est pas douteuse : il veut montrer la différence qui existe entre l'âme, qui est le principe de la vie physique de l'homme, et

1. Sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens, et disponens, et gubernans, et omnibus esse præstans. L. I, c. XXII, n. I.

2. Verbo suo confirmans et Sapientiâ suâ compingens omnia. L. III, c. XXIV, n. 2. — Per quos et in quibus omnia liberè et sponte fecit. Lib. IV, c. XX, n. 1. L. V, c. I, n. 3 ; c. VI, n. I.—Nec enim indigebat horum Deus, ad faciendum quæ ipse apud se prædefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus ; adest enim ei semper Verbum et Sapientia... L. IV, c. XX, n. 1. — Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus. L. IV, c. VII, n. 4.

3. Aliud enim est afflatus vitæ qui et animalem efficit hominem ; et aliud Spiritus vivificans qui et spiritalem efficit eum... Propter quod rursùs ipse Esaïas distinguens quæ prædicta sunt, ait : *Spiritus enim à me exiet, et afflatum omnem ego feci* (LVII, 6). Spiritum quidem propriè in Deo deputans quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum : afflatum autem communiter in conditionem et facturam ostendens illum. Aliud autem est quod factum est ab eo qui fecit. Afflatus igitur temporalis ; Spiritus autem sempiternus. L. V, c. XII, n. 2.

le Saint-Esprit qui est le principe de sa vie spirituelle. Pour cela il allègue un passage où il est dit que *l'Esprit sortira de Dieu, et* que *Dieu a fait le souffle*. Il entend par cet *Esprit* l'Esprit saint qui un jour doit être répandu sur les fidèles; il entend par ce *souffle* l'âme de l'homme. Il en conclut que le Prophète établit le Saint-Esprit en Dieu, regarde le Saint-Esprit comme Dieu ; tandis qu'il met l'âme de l'homme dans la création et la regarde comme une créature. Puis, par une observation qui lui est ordinaire et que nous avons signalée ailleurs, il ajoute que ce qui est fait est bien différent de celui qui fait, et il tire immédiatement cette conclusion : « L'âme est donc temporelle, mais l'Esprit est éternel. »

Saint Hippolyte, disciple de saint Irénée, a marché avec la plus exacte fidélité sur les traces de son maître. A son exemple, il dit, dans son traité contre Noët, que « Dieu fait tout ce « qui est fait par son Verbe et par sa Sagesse, créant par « son Verbe, ornant par sa Sagesse [1]. » Et, dans son homélie sur la théophanie, il attribue directement au Saint-Esprit avec le mouvement du monde la conservation et la vie de la création matérielle. « C'est là, dit-il, l'Esprit qui, au commence« ment, était porté sur les eaux. Par lui le monde se meut, « par lui la création est conservée, et tous les êtres reçoivent « la vie [2]. »

Ainsi à Alexandrie, à Antioche, dans les Gaules et dans les autres parties de l'Occident, les docteurs chrétiens enseignaient formellement, dans la seconde moitié du second siècle et au commencement du troisième, la puissance créatrice du Saint-Esprit.

1. Πάντα γὰρ τὰ γινόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφίᾳ δὲ κοσμῶν. *C. Noet.*, n. x.

2. Τοῦτο δέ ἐστιν τὸ Πνεῦμα, τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἐπιφερόμενον ἐπάνω τῶν ὑδάτων, δι' οὗ κόσμος κινεῖται, δι' οὗ κτίσις ἵσταται καὶ τὰ συμπάντα ζωογονεῖται. *Hom. in Theoph.*, n. ix. Opp., t. 1, p. 264.

CHAPITRE X.

L'Esprit saint créateur. Suite. — Est-ce l'Esprit saint qui était porté sur les eaux au commencement du monde ? — A-t-il jamais été regardé dans l'Église comme l'âme du monde dans le sens païen ? — Quelle est, dans la création, l'opération particulière qui lui est attribuée par les Pères.

I. Les paroles de saint Hippolyte que nous venons de rapporter nous conduisent naturellement à traiter une question qui, par elle-même, semble peu importante, mais qui répandra du jour sur la croyance de l'ancienne Église relativement à la nature et à la puissance créatrice de l'Esprit saint. Cette question a pour objet l'interprétation du verset de la Genèse où il est dit que « l'*Esprit de Dieu était porté sur les eaux.* » Quel est cet Esprit de Dieu? Est-ce un vent violent qui les agitait? Est-ce l'esprit vital que les anciens croyaient répandu dans la nature matérielle, et qu'ils appelaient parfois l'*âme* du monde? Est-ce enfin une Personne divine, l'Esprit saint représenté comme porté sur le chaos pour le féconder? Les anciens docteurs chrétiens n'étaient pas, sur ces divers points, plus unanimes que ne le sont les modernes.

Saint Justin, dans son Apologie, paraît avoir admis que c'est de l'Esprit saint que parle Moïse ; et comme il croyait que Platon avait lu les livres saints et leur avait emprunté *sa Trinité*, il croyait aussi que c'est le verset de la Genèse dont il s'agit qui lui avait donné l'idée de son troisième principe [1]. Il dit même dans un autre endroit que c'est à l'imitation de ce passage que les démons ont représenté Proserpine au bord des eaux et qu'ils l'ont regardée comme la fille de Jupiter [2]. Théophile a une opinion contraire à celle de saint Justin. Il pense que cet Esprit de Dieu, dont parle Moïse, est le principe vital que Dieu a donné à la création comme il a donné l'âme à l'homme, et qui, mêlé à l'eau, et avec l'eau répandu partout, féconde la création tout entière [3]. Tertullien adopte, à cet égard, dans ses divers

1. Καὶ τὸ εἰπεῖν αὐτὸν τρίτον, ἐπειδή, ὡς προείπομεν, ἐπάνω τῶν ὑδάτων ἀνέγνω ὑπὸ Μωσέως εἰρημένον ἐπιφέρεσθαι τὸ τοῦ Θεοῦ Πνεῦμα. *Apol.* I, n. 60.

2. N. 64.

3. Πνεῦμα δὲ τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ζωογόνησιν

ouvrages, des opinions différentes. Ainsi, dans son traité du Baptême, il dit expressément que c'est le Saint-Esprit, l'Esprit divin qui était porté sur les eaux comme sur un char ou sur un trône digne de Dieu [1]; et dans son livre contre Hermogène, il dit avec non moins de force que cet Esprit qui était porté sur les eaux était l'esprit qui souffle sur l'univers et qui l'anime : non, dit-il, comme pensent quelques-uns, que cet Esprit soit Dieu lui-même, parce que Dieu est esprit, car les eaux ne pourraient pas soutenir le Seigneur, mais le prophète veut dire l'esprit dont les vents ont été formés [2]. Quant à Origène, il paraît enseigner constamment que c'est le Saint-Esprit qui est désigné dans ce passage [3].

II. En présence d'interprétations si diverses, et qui sont toutes très-compatibles avec la divinité du Saint-Esprit, il semble difficile d'en tirer des conclusions dogmatiques sûres relativement à la foi de l'ancienne Église sur le Saint-Esprit. Néanmoins des écrivains modernes, s'appuyant sur quelques-uns de ces textes, n'ont pas craint d'avancer que les premiers docteurs du christianisme regardaient le Saint-Esprit comme l'âme, ou comme une sorte d'âme du monde [4]. Rien n'est moins fondé, rien n'est plus facile à détruire que cette assertion. Il est vrai que, parmi les Pères, il en est qui ont admis ou qui ont paru admettre une âme du monde. Mais

τῇ κτίσει καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτὸν συγκεράσας· τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν, ὅπως τὸ μὲν πνεῦμα τρέφῃ τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ σὺν τῷ πνεύματι τρέφῃ τὴν κτίσιν διικνούμενον πανταχόσε. L. II, *ad Aut.*, n. 13. Cnf. l. I, n. 7 et 12.

1. Habes, homo, imprimis ætatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini Spiritûs sedes, gratior scilicet cæteris tunc elementis. Nam et tenebræ totæ adhuc sine cultu siderum informes, et tristis abyssus, et terra imparata, et cœlum rude : solus liquor, semper materia perfecta... dignum vectaculum Deo subjiciebat. *De Bapt.*, c. III. V. et. c. IV, V.

2. Tum Spiritum conditum (Amos) ostendens qui in terras conditas depulabatur qui super aquas ferebatur, librator et adflator et animator universitatis : non, ut quidam putant, ipsum Deum significari Spiritum, quia Deus Spiritus. Neque enim aquæ Dominum sustinere sufficerent, sed eum Spiritum dicit de quo etiam venti constiterunt. *Adv. Herm.*, c. XXXI.

3. Orig., *de Princ.*, l. I, c. III, n. 3. *In Isai.*, *hom.* IX, n. I.

4. Moshem in Cudw. *Syst. int.*, c. IV.

ceux-là l'ont expressément séparée de Dieu et bien distinguée du Saint-Esprit. Ainsi Théophile admet un esprit vital, un souffle qui, répandu partout, nourrit la création et l'oint en quelque manière ; mais il distingue bien clairement ce souffle du Verbe et de la Sagesse par laquelle Dieu a créé toutes choses et dont il parle immédiatement après [1]. Tertullien, dans un de ses livres contre Marcion, voulant prouver que la prière du chrétien a pour objet le Créateur : « A qui dirai-je « Père, demande-t-il ? A celui qui ne m'a nullement fait ? à « celui dont je ne tire pas mon origine ? ou à celui qui m'a « engendré par la création et par la parole ? A qui demande- « rai-je le Saint-Esprit ? Est-ce à celui qui n'est pas même « l'auteur de l'esprit qui anime le monde ? ou bien à celui « dont les esprits sont les envoyés et dont l'Esprit était au « commencement porté sur les eaux [2] ? » Évidemment, pour Tertullien, le Saint-Esprit n'était pas l'esprit vital qui anime la matière. Mais le docteur chrétien des premiers siècles qui s'est expliqué le plus clairement sur ce sujet, est Tatien. Il distingue deux sortes d'esprits : l'un qui s'appelle l'âme, l'autre plus excellent que l'âme ; le premier qui réside dans la matière et l'anime, le second qui éclaire et sauve l'âme même, et l'élève au-dessus de la matière ; celui-là dont la génération est dans les lieux inférieurs, celui-ci qui est l'esprit divin dont le siége est dans les cieux ; le premier répandu partout, le second qui n'est pas en tous les hommes, mais seulement dans les justes [3]. Il avait dit ailleurs : « Dieu est esprit, « non qu'il soit l'esprit répandu dans la matière, mais il est « le créateur des esprits et des figures qui sont dans le monde

1. L. I, n. 7. V. ci-dessus, p. 536.

2. A quo Spiritum Sanctum postulem ? A quo nec mundialis spiritus præstatur ? An à quo fiunt etiam angeli spiritus ? Cujus et in primordio Spiritus super aquas ferebatur ? *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXVI.

3. Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή· τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, Θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. *Orat.*, n. 12. Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσι,... πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζῴοις. *Ibid.* — Ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ Πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ. *Ibid.*, n. 13. — Τοῦ μὲν γάρ ἐστιν ἄνω τὸ οἰκητήριον, τῆς δὲ κάτωθέν ἐστιν ἡ γένεσις, κ. τ. λ. *Ib.* S. Justin. Opp., p. 253, 254, 255. Cnf. suprà c. VII.

« même [1]. » Et il avait ajouté immédiatement après : « Cet « esprit qui est répandu dans la matière est bien inférieur à « l'Esprit divin, et parce qu'il est assimilé à l'âme, il ne doit « pas être adoré comme le Dieu parfait [2]. »

Après cela, est-il besoin de justifier les docteurs de l'Église primitive qui ont cru que l'Esprit saint lui-même était porté sur les eaux ? Voyez comme en parle Tertullien dans son traité du Baptême : « Les eaux sont le siége du divin Esprit et un char digne de Dieu [3]. » Ce n'est pas dans l'intérêt de leur conservation ou de leur fécondation, c'est dans un but mystique, et pour figurer le baptême, que l'Esprit de Dieu reposait sur elles à l'origine des choses. Il ne se mêlait pas à elles pour les animer, mais pour les sanctifier et leur communiquer la vertu de sanctifier les hommes [4]. Est-il rien de plus différent que cette idée, de celle que l'on se fait de l'âme du monde ? Origène en est encore plus éloigné. Il entend le verset de la Genèse d'une manière tout allégorique ; et les eaux sur lesquelles l'Esprit de Dieu était porté, ne sont à ses yeux que les intelligences pures et saintes qu'il sanctifiait par sa présence et par son opération [5].

III. Toutefois, il se peut que quelques anciens docteurs aient regardé, comme le font plusieurs modernes, cette présence, cette opération du Saint-Esprit sur les eaux, sous un autre point de vue et comme ayant pour objet la création matérielle. C'est ce qui nous semble ressortir assez clairement du passage de saint Hippolyte que nous avons rapporté

1. Πνεῦμα ὁ Θεός, οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, Πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής. *Orat.*, n. 4.

2. Πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου Πνεύματος ὅπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον, οὐ τιμητέον ἐπίσης τῷ τελείῳ Θεῷ. *Ibid.*

3. Ci-dessus, n. I.

4. Sanctum itaque super sanctum ferebatur ut ab eo quod superferebatur, id quod ferebat sanctitatem mutuaretur..... Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit. *De Bapt.*, c. IV.

5. Spiritus igitur Dei qui super aquas ferebatur... puto quòd non sit alius quàm Spiritus Sanctus... non tamen secundùm historiam, sed secundùm intelligentiam spiritalem. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 3. Mundæ erant aquæ istæ in quibus incubabat Spiritus Dei. *In Isai. hom.* IX, n. 1.

à la fin du chapitre précédent. Mais parce qu'il attribue au Saint-Esprit d'être le principe de la vie de la création, il ne s'ensuit nullement qu'il l'ait regardé comme l'âme de la création, ou du monde. La pensée de saint Hippolyte, déjà assez claire par elle-même, s'éclaircit encore par plusieurs autres endroits de ses ouvrages [1], et par la doctrine commune de son époque. Quoique on regardât alors la création comme l'œuvre de la Trinité tout entière, on rapportait à chacune des Personnes divines quelque chose de particulier de cette création elle-même : à Dieu le Père la production de la substance, au Fils ou au Verbe l'ordre du monde, au Saint-Esprit son ornement et sa vie. C'est ce qu'on peut voir dans les passages que nous avons rapportés plus haut [2]. Et si l'on veut aller plus au fond des choses et les embrasser en même temps d'un vaste coup d'œil, on verra que la puissance créatrice proprement dite est particulièrement attribuée au Père, la puissance ordonnatrice ou conservatrice au Fils, la puissance perfectionnante au Saint-Esprit. La sanctification de l'homme est une opération spéciale de cette puissance perfectionnante, comme la médiation dans le Fils est une fonction de la puissance conservatrice. C'est ce qui faisait dire à saint Irénée, dans un admirable chapitre où il explique comment l'homme est rétabli dans sa ressemblance primitive avec Dieu, « que « Dieu le Père commande, que le Fils obtempère et crée, que « le Saint-Esprit nourrit et fait croître, et que par là l'homme « progresse tous les jours et parvient à la perfection [3]. » Car, dit-il ailleurs, « si le gage du Saint-Esprit qui nous est « donné nous fait déjà dire à Dieu, Mon Père, que fera toute « la grâce du Saint-Esprit que Dieu donnera aux hommes ? « Elle nous rendra semblables à lui, elle nous fera parfaits « par la volonté du Père [4]. » C'est ainsi que saint Irénée at-

1. *C. Noet.*, n. x; *hom. in Theoph.*, n. x.

2. Chap. IXe.

3. Τοῦ μὲν Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργοῦντος, τοῦ δὲ Πνεύματος τρέφοντος καὶ αὔξοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἠρέμα προκόπτοντος, καὶ πρὸς τέλειον ἀνερχόμενου. L. IV, c. XXXVIII, 3.

4. Nunc autem partem aliquam à Spiritu ejus sumimus, ad perfectionem et

tribue la perfection de l'homme au Saint-Esprit ; et quand il parle de la perfection, il entend celle de l'homme tout entier, dans son corps et dans son âme, comme on peut le voir par l'ensemble de son discours.

CHAPITRE XI.

Le Saint-Esprit incréé.—Impossible que l'ancienne Église ait cru que le Saint-Esprit était une créature. — Pas un passage où il soit indiqué que le Saint-Esprit a été créé. — Témoignages directs en faveur de la non-création du Saint-Esprit.

I. Avec une semblable croyance sur le Saint-Esprit, il est impossible que l'Église primitive l'ait regardé comme une créature, quelque excellente qu'on la suppose. Comment eût-elle pu le croire créé, elle qui le croyait l'auteur de l'inspiration prophétique, et qui en même temps attribuait à Dieu seul la connaissance de l'avenir, la mission des prophètes, l'inspiration des livres saints ? Ces deux croyances se lient manifestement l'une à l'autre, et la moindre attention suffit pour apercevoir cette liaison. Aussi, dans le langage des premiers siècles, être inspiré du Saint-Esprit, et être inspiré de Dieu, sont deux expressions synonymes. Et pour n'en citer ici qu'un exemple, nous voyons Théophile d'Antioche dire que « les hommes de Dieu, parce qu'ils portaient en eux-« mêmes le Saint-Esprit, et qu'ils étaient ainsi faits pro-« phètes, étaient faits éclairés de Dieu, et justes et saints, « comme étant inspirés et instruits par Dieu lui-même [1]. »

præparationem incorruptelæ paulatim assuescentes capere et portare Deum, quod et pignus dixit apostolus. — Si... pignus complectens hominem in semetipsum, jàm facit dicere, *Abba Pater*, quid faciet universa Spiritûs gratia quæ hominibus dabitur à Deo ? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntate Patris. L. V, c. VIII, n. I.

1. Οἱ δὲ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι Πνεύματος ἁγίου, καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι, καὶ ὅσιοι, καὶ δίκαιοι. L. II, n. 9. Remarquez le mot ἐμπνευσθέντες qui a le même radical que πνεῦμα, et qui rend plus sensible encore l'identité naturelle de Dieu et du Saint-Esprit.

Comment cette Église qui croyait si explicitement que le Saint-Esprit était le sanctificateur des âmes, qu'il les sanctifiait en se communiquant à elles, qu'il les sanctifiait par lui-même et par une vertu qui lui est propre, eût-elle pu penser que le Saint-Esprit n'était qu'une créature? Ne croyait-elle pas en même temps que cette sanctification était l'œuvre de Dieu, l'œuvre du Père et du Fils? que le propre de cette sanctification était non-seulement de purifier les âmes, mais de les rendre capables de la vie de Dieu [1] ? Et comment l'Esprit saint pouvait-il, par son union intérieure avec l'âme, lui communiquer la vie divine, s'il ne la possédait essentiellement en lui-même? Ne croyait-elle pas encore que le premier effet de cette sanctification était de faire de l'homme la maison, le temple du Dieu vivant [2], et ne croyait-elle pas en même temps et explicitement qu'il était fait l'habitation commune et le temple du Père, du Fils et du Saint-Esprit? Dans cette doctrine, quelle différence est-il possible d'apercevoir entre les trois Personnes divines? Les anciens docteurs n'en indiquent aucune. Et comment, si l'âme chrétienne est le temple du Saint-Esprit, l'Esprit qui y est adoré ne serait-il pas le Dieu véritable? Enfin, nous avons vu les Pères enseigner que le Saint-Esprit est tout sainteté, la sainteté par essence, la sainteté elle-même; et l'on se demande comment avec cela ils eussent pu penser qu'il était une pure créature, eux qui étaient persuadés que Dieu seul est saint par nature, et que toute créature est par elle-même capable de péché?

Qu'on nous permette de demander encore : Comment l'Église chrétienne, croyant que le Saint-Esprit était créateur,

1. Prophetas verò præstruebat in terrâ, assuescens hominem portare ejus Spiritum, et communionem habere cum Deo. S. Irén., lib. IV, c. XIV, n. 2. Porter le Saint-Esprit ou avoir communion avec Dieu, c'est la même chose pour saint Irénée. Il dit dans le livre suivant : Quotquot... per fidem constituunt in cordibus suis Spiritum Dei, hi tales justè homines dicentur et mundi, et spirituales, et viventes Deo, quia habent Spiritum Patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei. L. V, c. IX, n. 2. Tatien parlait d'une manière analogue : Καὶ χρὴ... ζευγνῦναί τε τὴν ψυχὴν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ, καὶ τὴν κατὰ Θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι. *Orat.* 15.

2. V. ci-dessus, c. VIII, n. II.

créateur de l'homme et de toutes choses avec le Père et le Fils, elle qui a constamment soutenu contre le gnosticisme que Dieu seul, et non une vertu séparée de lui, a créé le monde, aurait-elle pu croire avec cela que le Saint-Esprit lui-même était créé? Évidemment la contradiction eût été ici trop flagrante; et associer l'Esprit saint avec le Père et le Fils à l'œuvre de la création, c'est d'abord le distinguer de la création même, le placer en dehors des créatures; c'est ensuite le mettre au rang de Dieu.

II. Que si l'on pense que ces conclusions ne sont pas rigoureuses, et qu'il a pu se faire, à cause des bizarreries de l'esprit humain en matière religieuse, qu'on ait attribué toutes ces opérations divines à la troisième Personne de la Trinité, tout en la regardant comme une créature, on avouera du moins que, si le fait est absolument possible, il est invraisemblable; et qu'il n'y aurait que des assertions positives sur la création du Saint-Esprit qui pûssent donner à cette supposition quelque probabilité. Eh bien! dans l'antiquité ecclésiastique, il n'est rien, sauf un passage d'Origène, qui puisse indiquer, même de loin, que le Saint-Esprit ait été regardé comme une créature. Les Elcésaïtes, à la suite des Juifs, ont bien pu lui attribuer le sexe féminin et en faire la *Mère du Christ* [1]; les Valentiniens, le mettre en *syzygie* avec le *Christos* et le regarder comme une simple émanation divine; d'autres gnostiques, anéantir sa personnalité, comme le firent plus tard les modalistes; nous ne connaissons pas, avant les Ariens, d'hérétiques qui l'aient regardé certainement comme une chose créée. Parmi les docteurs orthodoxes, saint Justin, Tatien, Théophile, saint Irénée, Tertullien, Origène, sont ceux qui ont le plus souvent parlé du Saint-Esprit. Or, ce n'est que dans ce dernier écrivain, et encore dans ses tomes sur saint Jean, qu'on trouve à ce sujet une expression équivoque. Le hardi docteur, commentant donc ces paroles de l'évangéliste, *Tout a été fait par lui*, se demande si le

1. La même dénomination est donnée au Saint-Esprit dans l'*Évangile des Hébreux*. V. Orig. *in Joann.*, t. II, n. 6. Opp., t. IV, p. 64.

Saint-Esprit aussi *a été fait*[1] par le Verbe. Il expose, à ce sujet, trois opinions : la première, de ceux qui, disant que le Saint-Esprit est *fait* et admettant que tout a été *fait* par le Verbe, doivent admettre nécessairement que le Saint-Esprit *a été fait* par le Verbe[2] ; la seconde, de ceux qui ne veulent pas que le Saint-Esprit ait été *fait* par le Verbe, et qui, tenant néanmoins pour vrai ce que dit l'évangéliste, doivent par cela même penser que le Saint-Esprit est *non-fait*, et, pour traduire exactement, *improduit* ou *inengendré*[3] ; la troisième, de ceux qui n'admettent ni que le Saint-Esprit soit *fait*, ni qu'il ne soit *pas fait*, parce qu'ils ne croient pas qu'il ait une subsistance distincte du Père et du Fils. Après cet exposé, Origène exprime son opinion en disant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois Personnes réelles, trois hypostases, qu'il n'y a d'*inengendré*, d'*improduit* que le Père, et que le Saint-Esprit est certainement en ordre et en dignité supérieur à tout ce qui a été *fait* ou *produit* par le Verbe[4]. Il ajoute que c'est là peut-être la cause pour laquelle le Saint-Esprit n'est pas aussi Fils-propre de Dieu, le *Fils-unique* seul étant Fils par nature, et étant nécessaire au Saint-Esprit pour transmettre à son hypostase soit l'être, soit la raison, soit la sagesse[5].

Il est facile de voir que toute la difficulté de ce passage consiste dans le sens qu'on donne aux mots γενητὸς et ἀγένητος. Si par ces mots on entend ce qui *a un principe* et ce *qui est sans principe*, il en résulte seulement qu'Origène croyait que le Père était seul sans principe, et que le Saint-Esprit tenait son être, sa raison, sa sagesse, du Père par *le moyen* du Fils. Or, d'un côté, il n'est pas douteux qu'Origène,

1. Εἰ καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγένετο. *In Joann.*, t. II, n. 6.
2. Ὅτι τῷ μὲν φάσκοντι γενητὸν αὐτὸ εἶναι. *Ibid.*
3. Ἕπεται τὸ ἀγέννητον αὐτὸ λέγειν. *Ibid.*
4. Ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, κ. τ. λ. *Ibid.*
5. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτο υἱὸν χρηματίζειν τοῦ Θεοῦ, μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον Πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, καὶ λογικόν, καὶ δίκαιον, κ. τ. λ. *Ibid.* Opp., t. IV, p. 60, 61, 62.

spécialement dans ses tomes sur saint Jean, n'entende souvent dans ce sens large les mots γενητὸς et ἀγένητος [1] ; de l'autre, on ne comprend pas pourquoi, supposé qu'il eût regardé le Saint-Esprit comme une chose vraiment faite, ce docteur aurait pensé que le Saint-Esprit eût été Fils propre du Père, s'il n'eût procédé du Fils. Toute chose faite, créée immédiatement par le Père, serait donc *propre Fils* de Dieu, au sens d'Origène; mais nous l'avons vu enseigner constamment que le Fils n'est propre Fils de Dieu que parce qu'il est de la nature du Père, engendré de la substance même du Père. Ce raisonnement d'Origène suppose donc que le Saint-Esprit est tiré, produit de la substance même du Père, et par conséquent qu'il n'est pas proprement fait ou créé. De plus, le terme dont il se sert pour signifier la communication que le Fils fait à l'hypostase du Saint-Esprit [2], exprime non une création, mais une transmission de l'être dont le Père est la source et dont le Fils est le moyen. Tout concourt donc à nous persuader que, dans ce passage, si difficile au premier abord, Origène n'enseigne autre chose que cette vérité catholique, que le Père seul dans la Trinité est sans principe, et que le Saint-Esprit tient tout ce qu'il est du Père et du Fils. Remarquons encore, pour confirmer cette interprétation, que nulle part ailleurs Origène ne donne lieu de soupçonner qu'il ait regardé le Saint-Esprit comme une créature; que, dans son ouvrage contre Celse, il l'appelle *le propre Esprit de Dieu* [3], et, ce qui est plus décisif, s'il est possible, qu'il déclare, dans son livre *des Principes*, « n'avoir trouvé « dans les saintes Écritures aucun passage où le Saint- « Esprit soit dit fait ou créé, même au sens dans lequel cela « est dit de la Sagesse divine [4]. »

III. Cette dernière observation d'Origène est solide. Nous l'étendons, nous, à la tradition tout entière, en ajoutant

1. V. le livre VIe de cette Histoire, c. II.
2. Διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει.
3. Τοῦ ἰδίου Πνεύματος. L. VI, n. 70.
4. Verumtamen usquè ad præsens nullum sermonem in scriptis sanctis inve-

que, si les docteurs de l'Église primitive avaient cru que le Saint-Esprit n'était qu'une créature, ils eûssent dû le dire, soit pour tempérer l'effet naturel de leurs autres assertions, soit même pour prévenir l'impression que produit par lui-même le nom d'*Esprit de Dieu*. Car il faut faire violence au langage, pour admettre qu'une créature soit l'*Esprit de Dieu*. Par la même raison, s'ils croyaient que l'Esprit saint n'est pas une créature, ils n'avaient nul besoin de le dire; il suffisait de parler d'une manière conforme à cette croyance. C'est ce que tous les anciens docteurs ont fait. Ils ne se sont pas bornés là. Nous en avons vu plusieurs distinguer expressément le Saint-Esprit de l'esprit créé qui anime toutes choses, d'autres le séparer de toutes les créatures qui lui sont soumises, ainsi qu'au Fils. Lorsqu'ils parlent de sa procession ineffable, ils emploient diverses expressions, qui toutes n'ont pas la même exactitude, mais qui indiquent toutes une différence marquée entre la production du Saint-Esprit et celle des créatures. Ainsi, Tatien l'appelle une portion ou *une dérivation de Dieu*[1]; Athénagore, une *émanation* de Dieu analogue à celle de la flamme qui sort du feu[2]. Ainsi, saint Grégoire le Thaumaturge, après avoir dit du Fils qu'il est la force créatrice de toute la création, dit du Saint-Esprit qu'*il tire son existence de Dieu*, et qu'il est manifesté par le Fils[3]. Ainsi, l'auteur du septième livre des *Constitutions apostoliques*, dans une des formules symboliques que nous avons rapportée ailleurs, dit que nous croyons en un Dieu unique, Père d'un seul Fils, non de plusieurs, et d'un seul Paraclet par le Fils, créateur de tous les autres êtres[4]. Dans l'impuissance de trouver une expression qui rendit

nire potuimus per quem Spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur, ne eo quidem modo quo de Sapientiâ referre Salomonem suprà edocuimus. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 3.

1. Θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβών. *Orat.* n. 7.

2. Ἀπόῤῥοιαν. *Leg.* n. 10 et 24.

3. Ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον, καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνός. Symb.

4. Ἕνα Θεὸν ἑνὸς Υἱοῦ Πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνὸς Παρακλήτου διὰ Χριστοῦ, τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν. L. VI, c. XI.

exactement sa pensée, il se contredit en quelque sorte lui-même : il avait dit que le Père était Père d'un seul Fils, et il le fait Père du Saint-Esprit par le Fils ; mais sa pensée est manifeste : le Père est Père du Saint-Esprit en ce sens qu'il en est le principe, comme il est le principe du Fils, tandis qu'il est le créateur des autres êtres. Avant eux, si toutefois le fragment qu'on a conservé est authentique, saint Clément de Rome disait que Dieu « nous a envoyé l'Esprit saint de ses propres entrailles, que l'Esprit saint émane de lui[1]. » Saint Irénée, dans un passage analogue à celui que nous avons rapporté (ch. v), distingue clairement l'esprit qui est comme l'âme de la création matérielle, et qui est fait, de l'Esprit qui est de Dieu, et qui est le principe de l'adoption, et de la génération spirituelle[2]. Du reste, il dit indifféremment que l'Esprit saint est en Dieu, est de Dieu, est chez Dieu, comme il le dit du Verbe par rapport au Père.

CHAPITRE XII.

Le Saint-Esprit consubstantiel au Père et au Fils.—Preuve tirée de son mode de production. — Il est, comme le Fils, de la substance du Père. — Il est aussi naturellement inséparable du Père et du Fils.

I. Nous observions tout à l'heure que le nom d'*Esprit de Dieu* implique, dans la Personne à qui il appartient en propre, la même nature que Dieu dont il est l'Esprit. Le mode de sa *production*, tel que nous venons de le décrire, implique plus clairement encore, s'il est possible, une communication réelle de la substance divine. Tirer son existence de Dieu, la recevoir par uue voie aualogue à celle de la génération et bien différente de la création, sortir des propres eutrailles

1. Ἀπὸ σπλάγχνων ἰδίων προϊέμενος — τὸ ὑπ' αὐτοῦ προελθόν, καὶ δύναμις αὐτοῦ. *Fragm.* in Gall., t. I, p. 44.

2. Præstat Spiritum omnibus.... quibusdam quidem secundùm conditionem quod est factum, quibusdam autem secundùm adoptionem, quod est ex Deo, quod est generatio. L. V, c. XVIII, n. 2. Pour entendre ce passage, il ne faut pas oublier que le mot *esprit*, en grec, est du genre neutre.

de Dieu, en émaner, en être une portion, une dérivation, c'est évidemment subsister par une communication réelle de la substance de Dieu même. Car il ne peut y avoir que deux modes de production de la part de Dieu : production proprement dite et extérieure de la substance, ce qui est création, et production immanente d'une personne par communication de sa propre substance. Les expressions que nous avons remarquées ailleurs dans des passages de Tertullien, de saint Denis de Rome et de saint Denis d'Alexandrie, où, pour exprimer le mystère de la Trinité dans l'unité, ils disent que « c'est le mystère de l'économie divine qui dispose l'u- « nité en Trinité, » que les catholiques « étendent l'unité en « Trinité d'une manière indivisible, et qu'en retour ils ra- « massent cette Trinité inséparable dans l'unité du Dieu « tout-puissant [1], » indiquent évidemment la même pensée.

II. Mais il est quelques anciens docteurs, et notamment saint Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène, qui enseignent plus explicitement encore que le Saint-Esprit n'est pas moins consubstantiel au Père que le Fils. Le Fils et le Saint-Esprit sont, d'après saint Irénée, un ministère surabondant qu'il a en lui-même ; ils sont ses mains, ils sont aussi d'autres lui-même [2]. Il n'y a là aucune différence entre le Saint-Esprit et le Fils ; et la communion avec Dieu le Père est la même pour l'un et pour l'autre. Tertullien, dans son traité contre Praxéas, dit formellement que « le Fils et le Saint-Esprit possèdent autant « ou aussi réellement la substance du Père, que les anges « et les autres êtres créés y sont étrangers [3]. » Il ajoute qu'il « ne tire pas le Fils d'ailleurs que de la substance du « Père, et qu'il dit la même chose du Saint-Esprit, parce « qu'il ne croit pas que le Saint-Esprit soit d'ailleurs que du « Père par le Fils [4]. Cet enchainement du Père dans le Fils,

1. Voyez le livre IV[e], c. XIII, et le livre V, c. VII.

2. Voyez ci-dessus, c. XI, et livre V, c. III. n. III, livre VI, c. IX.

3. Filio et Spiritu sancto... tàm consortibus substantiæ Patris.... Angelorum numero... tàm à substantiâ alienis. *Adv. Prax.*, c. III.

4. Cælerùm qui Filium non aliundè deduco, sed de substantiâ Patris...—Hoc

« et du Fils dans le Saint-Esprit fait trois Personnes cohé« rentes l'une à l'autre, qui toutes trois sont une même « chose et non une seule Personne, selon qu'il est dit : *Moi « et mon Père nous sommes une même chose*[1]. » Ainsi, la consubstantialité, l'unité avec le Père, au sens de Tertullien, est la même dans le Saint-Esprit que dans le Fils.

Cette idée ne lui était pas particulière. Saint Cyprien y revient souvent, soit dans ses lettres, soit dans ses traités, et l'on n'a pas oublié sans doute ce qu'il dit dans son livre de l'unité de l'Église : « Le Seigneur a dit : *Moi et « mon Père nous sommes une même chose*, et il est encore « écrit du Père et du Fils et du Saint-Esprit : *Et ces trois « sont une même chose*[2]. » Rien n'est plus évidemment enseigné par Clément d'Alexandrie que l'unité naturelle du Père et du Fils, et nous avons vu que, dans la doxologie qui termine son Pédagogue, il comprend dans la même unité le Saint-Esprit. Nous avons vu encore Origène enseigner constamment que les paroles du Sauveur, *Moi et mon Père nous sommes une même chose*, doivent s'entendre aussi du Saint-Esprit[3]. Dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, il enseigne que de même qu'il n'y a qu'un Fils par nature, quoiqu'il y ait plusieurs fils de Dieu, ainsi, quoiqu'il y ait plusieurs esprits, il n'y en a qu'un qui procède véritablement de Dieu lui-même, et qui communique à tous les autres la grâce de sa Sainteté et de son nom[4]. Il suffit donc de savoir que ces docteurs ont reconnu la consubstantialité

mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliundè puto, quàm à Patre per Filium. *Adv. Prax.*, c. IV.

1. Ita connexus Patris in Filio, et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes, alterum ex altero qui tres unum sint, non unus, quomodò dictum est : *Ego et Pater unum sumus*, ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. *Ibid.*, c. XXV.

2. Et iterùm de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est, *Et hi tres unum sunt*. *De Unit. eccl.*

3. V. le livre V[e] de cette Histoire, c. IV, n. III, c. V, n. I.

4. Sicut enim multi sunt filii Dei, ut Scriptura dicit : *Ego dixi, dii estis et filii Excelsi omnes*, unus tamen est naturâ Filius et Unigenitus de Patre per quem omnes filii appellantur : ità et spiritus multi quidem sunt, sed unus est

du Fils avec le Père, pour en conclure immédiatement qu'ils ont admis la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils.

III. La consubstantialité telle qu'elle existe entre le Père et le Fils n'implique pas seulement l'unité spécifique de nature, mais l'inséparabilité naturelle [1]. La même inséparabilité existe entre eux et le Saint-Esprit. Nous avons vu le pape Denis condamner, au troisième siècle, ceux qui admettaient en Dieu trois hypostases séparées l'une de l'autre, et le patriarche d'Alexandrie repousser comme une calomnie l'accusation qu'on avait portée contre lui de séparer les trois Personnes, et y répondre que « les noms de Père, de Fils et « de Saint-Esprit, se supposent essentiellement l'un l'au- « tre [2]. » Nous ne voyons rien, dans le siècle précédent, qui autorise à soupçonner qu'on ait jamais eu dans l'Église une autre pensée. Il y est dit souvent que le Père envoie le Saint-Esprit, que le Saint-Esprit procède du Père, jamais qu'il s'en sépare, qu'il cesse d'être en lui; au contraire, nous avons vu que, d'après Clément d'Alexandrie, le Saint-Esprit, quoiqu'il soit de Dieu, n'habite pas en nous *comme une partie de Dieu, qu'il est répandu en nous sans division* (chap. VIII, n. II; chap. IX, n. II); et Origène, dans son ouvrage contre Celse, dit plus formellement encore que « Dieu fait part de son propre Esprit aux hommes qui en sont dignes, mais qu'il le leur communique sans retranchement et sans division [3]. » Nous avons vu encore que le Père et le Fils habitent dans l'homme avec le Saint-Esprit, ou même habitent dans l'homme par le Saint-Esprit, ce qui suppose entre eux une union intime

qui verè ex ipso Deo procedit, et cæteris omnibus vocabuli et sanctificationis suæ gratiam donat. *In Ep. ad Rom.*, l. VII, n. I. Opp., t. IV, p. 593.

1. Unus Deus ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spiritûs sancti deputantur. Quomodò autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt. Tert., *Adv. Prax.*, c. II.

2. V. le livre IV[e] de cette Histoire, c. XIII.

3. Ἀεὶ γὰρ ὁ Θεὸς μεταδίδωσι, τοῖς δυναμένοις μετέχειν αὐτοῦ, τοῦ ἰδίου Πνεύματος, οὐ κατὰ ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν ἐγγινομένου τοῖς ἀξίοις. *C. Cels.*, lib. VI, n. 70.

et constante. D'ailleurs, puisque la même unité existe, entre le Saint-Esprit et les deux premières Personnes, qu'entre le Père et le Fils, comme le Fils est inséparable du Père, le Saint-Esprit est donc inséparable du Père et du Fils. Puisque, selon saint Irénée, le Saint-Esprit est comme le Fils, créateur avec le Père, qu'il est avec le Fils le ministre intime et *coessentiel* du Père, qu'il est encore comme lui la main du Père, il n'en est donc pas moins inséparable que lui. Cette vérité était si incontestable aux yeux des catholiques, que Tertullien y revient sans cesse dans son traité contre Praxéas, et qu'il la donne comme un principe inviolable. « Telle est ma règle, dit-il, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables l'un de l'autre, et il faut y tenir « toujours [1]. »

CHAPITRE XIII.

Le Saint-Esprit coéternel au Père et au Fils. — Saint Irénée. Origène. Novatien. — Le Fils et le Saint-Esprit appelés πρωτόκτιστοι par Clément d'Alexandrie. Beau témoignage en faveur de l'éternité du Fils de Dieu.

I. Faisons encore un pas, et recherchons dans les monuments de la primitive Église les preuves diverses de sa croyance à l'éternité du Saint-Esprit. Rappelons-nous celles que nous avons alléguées dans le livre précédent par rapport à l'éternité du Fils. Nous avons vu qu'à cet égard les témoignages de saint Irénée, d'Origène et de Clément d'Alexandrie ne laissaient rien à désirer sous le rapport du nombre et de la précision. Dans les mêmes auteurs nous trouvons des témoignages non moins précis, s'ils sont moins nombreux, en faveur de l'éternité du Saint-Esprit.

Et pour commencer par saint Irénée, non-seulement il dit que « le Fils et le Saint-Esprit sont toujours présents au

1. Hanc me regulam professum, quâ inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubiquè. *Adv. Prax.*, c. IX.

Père[1], » ce qui implique l'éternité du Saint-Esprit comme celle du Fils ; non-seulement, comparant l'Esprit saint à l'âme, il dit : « Ce qui est fait est bien différent de celui qui fait ; le « souffle est temporel, mais l'Esprit est éternel[2] ; » mais encore il s'attache à prouver que le Saint-Esprit était avant toute la création, et il le fait en lui appliquant le célèbre chapitre des Proverbes dans lequel la Sagesse créatrice proclame sa propre éternité[3].

Origène ne s'applique pas à démontrer directement l'éternité du Saint-Esprit comme il le fait pour le Verbe ; mais il reconnaît ce dogme de la manière la plus expresse. Ainsi nous l'avons vu dire, dans ses tomes sur saint Matthieu, que « toute la durée du siècle présent est un grand jour si on la « compare à notre vie, mais un jour bien petit et bien court « si on la compare à la vie du Père, du Christ et du Saint-« Esprit, ou même à celle des Vertus célestes qui sont bien « au-dessous de la Trinité souveraine[4] ; » ce qui suppose que la vie du Saint-Esprit est la même et a la même éternité que celle du Père et du Fils. Dans ses commentaires sur la Genèse, après avoir prouvé l'éternité du Verbe par cette considération, que Dieu n'a jamais commencé à être Père, parce que toujours il a été parfait, et qu'il était de sa perfection d'avoir un Fils tel que celui qu'il a, il ajoute : « Il « faut dire la même chose du Saint-Esprit[5]. » Le Saint-Esprit n'est donc pas, au sens d'Origène, moins éternel que le Fils. Novatien, dans son traité sur la Trinité, ne dit qu'un mot sur cette vérité, mais ce mot est décisif ; car, dans son exposition de la foi sur le Saint-Esprit, il dit que les justes seront associés à sa « divine éternité[6]. »

1. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia liberè et spontè fecit. L. IV, c. xx, n. 1.

2. Ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ Πνεῦμα ἀένναον. L. V, c. xii, 2.

3. Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quæ est Spiritus, erat apud eum antè omnem constitutionem, per Salomonem ait, etc. L. IV, c. xx, 3.

4. Voy. livre Ve, c. iv, n. iii.

5. Τὸ αὐτὸ μέντοιγε καὶ παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λεκτέον. *In Genes.* fragm. Opp., t. II, p. 1.

6. Et cum Spiritûs sancti divinâ æternitate sociari. *De Trin.*, c. xxix.

II. Dans les ouvrages certains de Clément d'Alexandrie, nous ne trouvons aussi qu'un passage où il soit question de l'éternité du Saint-Esprit. C'est dans la doxologie tant de fois citée, où, louant le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il dit que « seul il est tout et que par lui est l'éternité [1]. » Mais on a cherché à jeter des doutes sur sa foi relativement à ce dogme, en s'appuyant sur un fragment qui lui est attribué, d'un essai sur la première épître de saint Jean. Dans ce fragment, le savant catéchiste d'Alexandrie appelle le Fils et le Saint-Esprit les puissances primitives, et les *premières produites*, *primo-creatæ* [2]. L'objection ne pourrait être plus malheureuse pour ceux qui la font. Car, outre que ce passage du fragment est justement suspect de supposition, nous avons vu, dans le cours du livre précédent, que l'expression πρωτόκτιστος est susceptible d'un sens catholique, et que c'est en ce sens que Clément d'Alexandrie l'a prise par rapport au Fils [3]. Du reste, dans le passage même qu'on objecte, nous trouvons une différence essentielle établie entre le Fils et le Saint-Esprit, d'une part, et les créatures les plus sublimes de l'autre. Ils sont, dit-il, immobiles dans leur substance, et demeurant immobiles, ils produisent diverses opérations; ils sont quelquefois appelés d'un nom qui leur est commun avec les anges, mais les anges sont leurs sujets [4]. Il y a plus. Ce fragment même contient la plus belle profession de foi sur l'éternité du Verbe qu'on puisse désirer; et comme Clément d'Alexandrie y a mis sur la même ligne le Fils et le Saint-Esprit et a désigné par le même mot leur origine, il est bon de le rapporter ici tout entier. Expliquant donc les paroles de saint Jean, *Ce qui était dès le commencement* (I Joan. I, v. I), après avoir remarqué que l'épître de saint Jean est en

1. Πάντα τῷ ἑνί· ἐν ῷ τὰ πάντα..... δι' ὃν τὸ ἀεί. *Pæd.*, lib. III, c. XII. Opp., p. 311.

2. Hæ namque primitivæ virtutes ac *primo-creatæ* immobiles existentes secundùm substantiam, et cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur æquivocè, diversas operationes efficiunt. *In Ep. Joann.* frag., p. 1009.

3. Voyez livre Xe, c. VI.

4. Cum subjectis angelis. V. *Suprà*.

parfaite harmonie avec son Évangile, il s'exprime ainsi : « En disant que le Verbe était au commencement, l'évangé- « liste indique la génération sans commencement du Fils « existant simultanément avec le Père. Le mot *était* est une « parole qui exprime l'éternité qui n'a pas de commencement, « comme n'en a pas le Verbe divin lui-même, c'est-à-dire le « Fils de Dieu qui, en tant qu'il est un avec le Père par l'éga- « lité de la substance, est éternel et incréé. Or l'éternité du « Verbe est enseignée par cette parole, *Au commencement* « *était le Verbe* (Joan., c. I, v. I). » Plus bas, le savant docteur, expliquant le second verset de l'épître de saint Jean, *Nous vous annonçons la vie éternelle qui était chez le Père* : « Par le nom de Père, dit-il, saint Jean exprime et enseigne « que le Fils était aussi sans commencement avec lui [1]. »

Être engendré sans commencement, exister simultanément avec le Père, être éternel et incréé, être toujours, être sans commencement avec le Père, sont incontestablement les expressions les plus fortes que le langage humain puisse fournir pour exprimer la parfaite coéternité du Fils avec le Père, et elles se trouvent réunies dans ce passage.

CHAPITRE XIV.

Égalité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. — Beau principe de saint Irénée. Pas la moindre trace d'inégalité entre les trois Personnes divines, et spécialement entre le Fils et le Saint-Esprit. — Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Hippolyte, Archélaüs, saint Méthode, s'expliquent clairement sur ce dogme sacré de notre foi. — L'école d'Origène injustement accusée d'avoir méconnu l'égalité des Personnes divines. — Origène lui-même a constamment enseigné l'égalité naturelle du Fils et du Saint-Esprit.

I. La consubstantialité et la coéternité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils supposent ou entraînent nécessairement

1. Cùm enim dicit, *Quod erat ab initio*, generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul exstantis : *erat* ergò verbum æternitatis significativum non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum, hoc est Filius Dei secundùm æqualitatem substantiæ unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum. Quòd semper erat Verbum significatur dicendo, *In principio erat Verbum*. — Patris appellatione significat quoniam et Filius semper erat sine initio. *In Epist. Joann.* frag., p. 1009.

l'égalité parfaite des trois Personnes divines. Car comment imaginer qu'un être consubstantiel et coéternel à Dieu lui soit naturellement et essentiellement inférieur? Cependant nous ne devons pas nous dispenser d'exposer, sur ce point de notre croyance, les enseignements divers des premiers siècles. Nous trouverons en particulier, dans les hommages rendns à l'égalité du Saint-Esprit avec le Fils, en les comparant à ceux qui ont été rendus si souvent à l'égalité naturelle du Fils avec le Père, une preuve éclatante de la foi perpétuelle de l'Église sur l'égalité parfaite des trois Personnes de l'auguste Trinité.

Saint Irénée, le champion principal de l'Église contre le gnosticisme, dans un chapitre que devraient attentivement méditer ceux qui veulent approfondir cette erreur vaste et multiforme, pose un principe qui tranche la question que nous examinons. Pour montrer l'incohérence des systèmes de ses adversaires, ce grand évêque établit que les *émanations* ou les Éons émanés du *Nous*, étant de même substance que lui, doivent être parfaits, impassibles, et immuablement semblables à celui dont ils émanent [1]. Puis, faisant l'application spéciale de ce principe au *logos* et à la *sophia* qui, pour lui, sont, comme on le sait, le Fils et le Saint-Esprit, il dit : « Non, le *logos* n'a jamais ignoré le Père. Une telle igno- « rance peut exister chez les hommes; dans le Verbe du « Père, elle est absolument impossible. Il n'est pas possible, « non plus, que la *sagesse* de Dieu, celle qui est dans le « *Plérôme*, étant une émanation divine, soit tombée sous la « passion et ait conçu l'ignorance [2]. » Poursuivant la même application, il ajoute que c'est le comble de l'impiété d'admettre que le Verbe émane de telle sorte de l'intelligence

1. Necesse est... eas quæ ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiæ cùm sint cujus et ipse, perfectas et impassibiles, et semper similes cum eo perseverare qui eas emisit. L. II, c. XVII, n. 7. Voyez livre V° de cette Histoire, c. III, n. IV.

2. Non igitur jàm logos quasi tertium ordinem generationis habens ignoravit Patrem quemadmodùm docent hi... — Non capit igitur Dei Sophiam, eam quæ intrà Pleroma est, cùm sit à tali emissione, sub passione incidisse et ignorantiam concepisse. *Ibid.*, n. 8.

divine, que, dans cette émanation, il dégénère de la perfection de son principe, et que, « émanant d'une intelligence « parfaite, il ne soit pas parfait comme elle [1]. » Il n'est pas moins insensé de supposer que la sagesse ait pu tomber dans l'ignorance, dans la dégradation ou dans la passion. Ces choses lui sont non-seulement étrangères, mais contraires. Que les gnostiques n'appellent donc pas l'éon qui est tombé la Sagesse, ou qu'ils cessent de lui attribuer des égarements ou de l'ignorance [2]. Saint Irénée regardait donc comme étant la foi de l'Église qu'il n'y a aucune dégénération dans les processions divines et que le Verbe n'est pas moins parfait que le Père qui l'engendre, ni la Sagesse ou le Saint-Esprit moins éclairé et moins saint que celui qui le produit. Dans tout le cours de son grand ouvrage, le saint docteur ne s'écarte jamais de ce sentiment. Ainsi, après avoir dit que Dieu le Père et le Fils pénètrent seuls les mystères de la génération divine, de la création et de la Providence, pour qu'on ne pense pas qu'il exclut de cette connaissance le Saint-Esprit, il ajoute que « l'Esprit du Sauveur, celui qui est en lui, « pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu; mais « que, quant à nous, il y a diversité de grâces et d'o-« pérations [3]. » Partout ailleurs il égale le Saint-Esprit au Fils, en le faisant coopérer avec lui au Père dans la création, en disant qu'il est le ministre et la main du Père; et si le Père trouve dans le Verbe l'exemplaire des choses créées, il trouve dans le Saint-Esprit la figure des ornements du monde.

II. Ainsi, on n'aperçoit aucune trace d'inégalité entre le Fils et le Saint-Esprit dans l'écrivain qui a soutenu et défendu

1. Lib. II, c. XVII, n. 9.

2. Quomodò autem non vanum est quod etiam Sophiam ejus (Patris) dicunt in ignorantiâ et in deminoratione et in passione fuisse? Hæc enim aliena sunt à Sophiâ et contraria... Non jàm igitur Sophiam passum Æonem vocent; sed aut vocabulum ejus aut passiones prætermittant. C. XVIII, n. 1.

3. Etsi enim Spiritus Salvatoris qui in eo est, *scrutatur omnia, etiam altitudines Dei*, sed quantùm ad nos, *divisiones gratiarum sunt*. L. II, c. XXVIII, n. 7.

avec le plus d'autorité la cause de l'Église contre le gnosticisme. On n'en aperçoit pas davantage dans Clément d'Alexandrie. Nous aurions le droit d'ajouter qu'il professe l'égalité des trois Personnes divines d'une manière très-expresse. Car, en disant « qu'il y a un Père de toutes choses, « et un seul Verbe qui est en toutes choses, et un Saint-Es- « prit qui, lui aussi, est partout [1], » il attribue manifestement la même immensité au Saint-Esprit qu'au Père et au Fils; en disant, dans sa célèbre doxologie, « qu'en lui sont toutes choses, qu'il est tout, » il lui attribue la même puissance, la même plénitude de l'être, et par là une égalité absolue de perfection et de nature. Nous pouvons en dire autant de Tertullien et de saint Hippolyte. Il est vrai que l'un et l'autre donnent le troisième rang au Saint-Esprit. Mais cela n'implique aucune infériorité naturelle. Car n'avons-nous pas vu Tertullien dire sans cesse, dans son traité contre Praxéas, que les trois Personnes sont distinctes et ordonnées entre elles, mais de telle sorte qu'elles ont néanmoins le même état, la même substance, la même puissance [2]; et puisque ces expressions indiquent une égalité véritable entre le Fils et le Père, comme nous l'avons longuement prouvé, elles indiquent nécessairement la même égalité entre le Saint-Esprit et les deux premières Personnes. D'ailleurs, pour ne parler ici que du rapport de l'Esprit saint au Fils, n'est-il pas vrai que, d'après Tertullien, le Saint-Esprit est ministre du Père comme le Fils, conseiller du Père comme le Fils, possédant la substance du Père comme le Fils, un avec le Père comme l'est le Fils? Où trouver en cela la moindre trace d'inégalité, surtout si l'on se rappelle la belle interprétation donnée par Tertullien aux paroles du Sauveur : « En disant, « Moi et mon Père nous sommes une même chose, Jésus- « Christ montre qu'ils sont deux qu'il *égale* et qu'il *unit* [3]. » Quant à saint Hippolyte, nous le voyons aussi, dans son traité

1. Καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ. *Pæd.*, l. I, c. VI, p. 123.
2. Unius substantiæ, et unius statûs et unius potestatis. *Adv. Prax.*, c. II.
3. Ostendit duos esse quos æqual et jungit. *Ibid.*, c. XXII.

contre Noët, associer constamment le Saint-Esprit au Fils, ne regarder Dieu comme parfait que par la Trinité, attribuer au Saint-Esprit une opération égale à celle du Fils dans la création, et puis, ce qui va plus directement à notre sujet, dire que Dieu a tout soumis au Christ, « hors lui-même et le Saint-Esprit [1]. » Que peuvent signifier ces paroles, sinon que le Saint-Esprit, quoiqu'il soit le troisième en ordre, n'est pas plus soumis au Fils que le Père, et par là même, qu'il lui est naturellement égal ?

Saint Méthode et Archélaüs, sans être aussi explicites sur l'égalité du Saint-Esprit avec le Père, ne le sont pas moins relativement à son égalité avec le Fils. L'un et l'autre ont appelé le Saint-Esprit l'Esprit parfait, ou le consolateur parfait [2], comme ils ont appelé ailleurs le Fils, le Parfait. Le premier, dans un passage de son *Banquet*, imitant une pensée d'Origène que nous exposerons bientôt, peut bien paraître parler du Fils et du Saint-Esprit, relativement au Père, avec trop peu de respect; mais il les met manifestement l'un et l'autre sur la même ligne. Ils sont signifiés, à son sens, par les deux fils qui assistent le Seigneur, d'après le prophète Zacharie (c. IV, 14); il les appelle les deux puissances primitives ou primitivement engendrées; il leur attribue d'être, comme un principe unique et égal, les auteurs de la loi et des prophètes [3]. Le second, qui, dans sa dispute contre Manès, se proposait principalement de prouver que Jésus-Christ était le Parfait qu'il fallait attendre, le vrai Parfait qui seul connaît le Père, parce que cet hérésiarque prétendait apporter au monde la perfection du christianisme par le Paraclet [4], ne nie pas que le Saint-Esprit soit le Parfait; il le reconnait même; mais il soutient que le Saint-Esprit est

1. Ὧι πάντα Πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου. *Cont. Noet.* VIII.

2. Τὸ Πνεῦμα τέλειον. *Conviv. Virg.* Orat. X, p. 134. Perfectum Paraclitum. Archel., *Disp. cum Manet.* XXVIII. V. etiam Tat., *Orat.*, n. 4.

3. Τὰς δύο λέγων ἀρχεγόνους Δυνάμεις εἶναι, τὰς δορυφορούσας τὸν Θεόν. — Οἱ γὰρ δύο κλάδοι τῶν δύο ἐλαίων, ὁ νόμος εἰσὶ καὶ προφῆται... οὓς ἐβλάστησεν ὁ Χριστὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. S. Meth., *ibid.*

4. *Disp. cum Man.*, n. XXVII.

venu, qu'il a des caractères tout différents de ceux que Manès présentait ; et entre autres choses, il lui attribue de distribuer à tous les hommes les divers dons spirituels, de connaître toutes choses, d'être tout dans tous, et de n'ignorer pas même les pensées des cœurs [1].

III. Origène et son école ont été accusés de méconnaître l'égalité des Personnes divines, et en particulier celle du Saint-Esprit avec le Fils. Cette accusation ainsi généralisée est certainement fausse. Et pour parler d'abord de l'école d'Origène, nous faisons nos réserves en ce qui concerne Piérius [2], parce que le témoignage de Photius, dans tout ce qui tient de près ou de loin à Origène, nous est suspect ; et nous avouons facilement qu'Eusèbe de Césarée a admis la création et l'infériorité naturelle du Saint-Esprit, comme nous pensons qu'il n'a pas eu une foi bien pure relativement à la parfaite divinité du Verbe. Dans plusieurs de ses ouvrages, il a émis à cet égard des principes entièrement opposés aux vrais sentiments de celui qu'il se plaisait tant à déclarer son maître. Pour les autres disciples d'Origène, ce que nous connaissons de Firmilien ne nous autorise nullement à penser qu'il ait admis une inégalité de nature ou de perfection entre le Fils et le Saint-Esprit ; loin de là. Sa doxologie et sa conformité d'opinion avec saint Cyprien sur l'article de la Trinité, sur la nécessité d'avoir à cet égard une croyance exacte [3], nous montrent qu'il avait des sentiments tout opposés. Nous avons vu saint Pamphile, dans son Apologie d'Origène, se proposer d'établir, par de longs fragments empruntés aux ouvrages de ce docteur, que, « comme le Père connaît le commencement et « la fin des choses, il en est ainsi du Fils et du Saint-Esprit ; « que le Saint-Esprit est immuable dans le bien comme le

1. Non ità Spiritus sanctus, absit hoc malum, sed omnibus dividit et omnia linguarum genera novit, et agnoscit universa, et omnibns omnia efficitur, ita ut eum etiam cordis cogitata non lateant. *Disp. cum Man.*, n. XXVI.

2. Περὶ μέντοι τοῦ Πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει · ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ Πνεύματος Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. Phot., *Biblioth. cod.* CXIX.

3. V. Firm., *Epist. int. Cypr.* LXXV.

« Père et le Fils ; que la Trinité est égale à elle-même [1] ; » et si le témoignage de saint Pamphile ne prouve pas invinciblement que tel était le sentiment de son maître, il prouve que c'était le sien, et qu'il était lui-même irréprochable en cette matière. Mais aucun des disciples d'Origène n'a exprimé d'une manière plus exacte l'égalité parfaite du Saint-Esprit avec le Fils, que saint Grégoire le Thaumaturge dans ces paroles si courtes, mais si précises, de son Symbole : « Il n'y a qu'un seul Saint-Esprit, qui tient son existence du Père, qui par le Fils s'est manifesté aux hommes ; image du Fils, image parfaite du Parfait [2]. » Et comme si ce n'était pas assez d'exprimer l'égalité du Saint-Esprit avec le Fils qu'il avait professé déjà égal à son Père, il ajoute : « Trinité parfaite dont la gloire, « l'éternité et l'empire sont indivisibles et inaliénables [3]. »

IV. Ces affirmations et ces enseignements précis des disciples les plus célèbres d'Origène nous paraissent former un préjugé légitime en sa faveur, par rapport au dogme de l'égalité des Personnes divines. Ce préjugé paraîtra plus légitime encore si l'on considère, non quelques passages isolés, mais l'ensemble de la doctrine de l'illustre Alexandrin. Qu'on se rappelle, d'un côté, ce que nous avons établi dans le cinquième livre de cette Histoire, qu'au sens d'Origène il n'y a que la nature divine qui soit parfaitement simple, et qui possède une sainteté essentielle et immuable ; de l'autre, ce que nous avons non moins clairement montré dans le même livre et dans celui-ci, que la nature du Saint-Esprit est simple comme celle du Père et du Fils, et qu'il possède aussi avec eux la sainteté essentielle ; qu'on se rappelle encore ce qu'Origène enseigne relativement à l'unité indivisible du Saint-Esprit avec le Fils et le Père ; qu'on considère ce qu'il a dit de leur vie, de leur éternité, de leur commune habitation dans les âmes saintes, et l'on ne pourra douter que, du moins sous le

1. V. le livre V^e de cette Histoire, c. VI.

2. Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ, τελείου τελεία. *Symb.*

3. Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. *Ibid.*

rapport de la simplicité de nature, de la sainteté, de la plénitude et de l'éternité de vie, du règne dans les âmes, le fils de Léonide n'ait attribué constamment au Saint-Esprit une égalité parfaite avec les deux premières Personnes. Même dans ses conceptions les plus hardies et les plus périlleuses, il sauve ordinairement l'égalité entre le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi dans son livre des Principes, dans ses homélies sur Isaïe, dans son commentaire sur l'Épître aux Romains [1], il regarde le Fils et le Saint-Esprit comme étant les deux séraphins que vit Isaïe (c. VI, 2), comme les deux êtres vivants dont parle Habacuc dans son cantique (c. III, 3, ex. 4, XX), ou comme les deux chérubins qui étendaient leurs ailes sur l'arche. Certes on peut bien voir, dans ces singulières applications, une espèce de supériorité attribuée au Père sur les deux autres Personnes; mais il n'y a pas de trace d'inégalité dans les rapports de ces Personnes avec leur principe commun. D'ailleurs, la supériorité attribuée au Père s'efface ou s'amoindrit si l'on considère attentivement la pensée d'Origène. Il est évident que ce docteur n'a pas prétendu que le Fils et le Saint-Esprit étaient en réalité les séraphins d'Isaïe, ou les êtres vivants d'Habacuc, non plus que les chérubins qui étaient sur l'arche : il a voulu dire qu'ils étaient représentés sous ces diverses figures; et si l'on recherche la cause de cette interprétation, on n'y verra rien qui ne soit digne de la perfection du Fils et du Saint-Esprit et qui ne témoigne de leur égalité. Ils sont les deux séraphins qui couvrent de leurs ailes la face et les pieds de Dieu, parce que seuls ils peuvent comprendre le commencement et la fin de toutes choses, qui sont représentés par la face et les pieds de Dieu [2]. Ce sont eux qui disent, Saint, saint, saint est le Seigneur, parce que

1. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 4; l. IV, 26. — *In Isai.*, *hom.* I, n. 2; *hom.* IV, n. 1. — *In Epist. ad Rom*, l. III, n. 8.

2. Nàm et Hebræus doctor ità tradebat, pro eo quod initium vel finis non possit ab ullo comprehendi nisi tantummodò à Domino Jesu-Christo et à Spiritu sancto, aiebat per figuram visionis Esaiam dixisse duos Seraphim solos esse qui duabus quidem alis operiunt faciem Dei, duabus verò pedes. *De Princ.*, l. IV, n. 26.

l'Esprit saint peut seul comprendre la sainteté de Dieu, telle que l'annonce le Sauveur, et le Sauveur seul recevoir pleinement la sainteté que communique le Saint-Esprit [1]. Si un seul des séraphins qui est la figure de Jésus-Christ paraît remettre les péchés, c'est cependant la Trinité tout entière qui les remet [2]. Et en disant, Saint, saint, saint, les deux séraphins conservent le mystère de la Trinité, parce qu'ils sont saints eux-mêmes [3] ; ce qui implique qu'ils sont aussi le Seigneur des armées qu'ils célèbrent. Conformément à la même pensée, Origène dit que le Fils et le Saint-Esprit sont les deux êtres vivants dont parle Habacuc, parce que toute la science du Père n'est communiquée que par la révélation du Fils dans le Saint-Esprit [4]. Enfin, ils sont figurés par les chérubins, parce que le mot *Chérubin* signifie la plénitude des sciences, et que cette plénitude réside pareillement dans le Verbe et dans le Saint-Esprit [5]. Ainsi toutes ces applications hasardées et inconvenantes d'Origène cachent au fond un sens orthodoxe, et expriment sous des formes diverses cette vérité, que le Fils et le Saint-Esprit connaissent seuls également et parfaitement Dieu et toutes choses. Il nous semble inutile de rapporter ici les passages où Origène enseigne spécialement que

1. Audire enim sanctitudinem Dei quæ annuntiatur à Salvatore, juxtà dignitatem rei nemo potest, nisi Spiritus sanctus : quomodò rursùs inhabitare sanctimoniam Dei quæ annuntiatur à Spiritu sancto nemo potest, nisi Salvator. *In Isai.*, *hom.* IV, n. I. Opp., t. III, p. 112.

2. Solus Christus in præsenti lectione peccata remittit, et tamen notum est à Trinitate peccata dimitti. *Ibid.*, *hom.* I, n. 4, p. 107.

3. Verùm hæc Seraphim quæ circà Deum sunt, quæ solâ cognitione dicunt : *Sanctus*, *sanctus*, *sanctus*, propter hoc servant mysterium Trinitatis, quia et ipsa sunt sancta. *Ibid.*, n. 2. Cnf. *hom.* IV, n. I.

4. Omnis enim scientia de Patre, revelante Filio in Spiritu sancto cognoscitur, ut ambo... causa scientiæ Dei Patris existant. *De Princ.*, l. I, c. III, n. 4.

5. Cherubim.... in nostram linguam interpretatum plenitudinem scientiarum significat. Ubi ergò diximus plenitudinem scientiarum, nisi in eo de quo dicit apostolus, *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi ?* De Verbo utiquè Dei hæc dicit apostolus. Sed et de Spiritu sancto similia scribit, cùm dicit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam alta Dei. In Ep. ad Rom.*, l. III, n. 8.

rien n'est caché au Saint-Esprit [1]. Jusque dans ses tomes sur saint Jean, où il se livre sans frein à tous les écarts de son imagination, et où il semble mettre en question si le Saint-Esprit, parce qu'il reçoit la science du Fils, embrasse tout ce que le Fils connaît du Père, il affirme, en expliquant ce qui est écrit, que *Dieu habite dans les ténèbres*, qu'aucun des êtres produits, hors le Fils et le Saint-Esprit, n'embrasse la plénitude de la contemplation et de la science de Dieu [2]. Tant il est vrai qu'il regardait comme un principe constant l'égalité du Fils et du Saint-Esprit sous le rapport de la connaissance, rapport auquel il attachait d'ailleurs tant d'importance, ainsi que le faisaient en général les Alexandrins!

Pour donner une idée complète des sentiments d'Origène sur le dogme de l'égalité des Personnes divines, nous ne pouvons passer sous silence une opinion singulière qu'il émet dans le même ouvrage. Voulant prouver que le Saint-Esprit n'est pas supérieur au Fils, quoiqu'il soit écrit du Sauveur : *Le Seigneur m'a envoyé et son Esprit aussi*, il observe qu'il ne faut pas conclure, de ce que le Saint-Esprit a envoyé le Christ, que le Christ soit d'une nature différente et inférieure; mais que le prophète parle ainsi à cause de l'incarnation du Fils de Dieu. Que si l'on trouve mauvais que, considéré quant à son humanité, le Sauveur soit inférieur en dignité au Saint-Esprit, on n'a qu'à consulter l'Épître aux Hébreux, et l'on verra qu'il s'est mis au-dessous des anges [3]. Mais, comme si ce n'était pas assez de ces sages observations, obéissant au besoin qu'il éprouvait d'épuiser sur tous les sujets les suppositions que lui fournissait son esprit exubérant, il

1. Οὐδὲν αὐτὸν λανθάνει. In Job. fragm. Opp., t. II, p. 509 C.

2. Ἐὰν γὰρ τὶς κατανοήσῃ τὸ πλῆθος τῶν περὶ τοῦ Θεοῦ θεωρημάτων, καὶ γνώσεως, ἄληπτον τυγχάνον ἀνθρωπίνῃ φύσει, τάχα δὲ καὶ ἑτέροις παρὰ Χριστόν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα γενητοῖς, εἴσεται πῶς περὶ τὸν Θεόν ἐστι σκότος. *In Joann.*, t. II, 23. Opp., t. IV, p. 80; conf. t. II, n. 12.

3. Εἰ δὲ κατὰ τὸν Ἡσαΐαν φησὶν ὁ Κύριος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς ἀπεστάλθαι καὶ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ, ἔστι καὶ ἐνταῦθα περὶ τοῦ ἀποστείλαντος τὸν Χριστόν, Πνεύματος ἀπολογήσασθαι, οὐχ ὡς φύσει διαφέροντος, ἀλλὰ διὰ τὴν γενομένην οἰκονομίαν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἐλαττωθέντος παρ' αὐτὸ τοῦ Σωτῆρος. *In Joann.*, t. II, 6. Opp., t. IV, p. 62.

ajoute que « l'œuvre de la rédemption de la nature créée et de l'homme convenait en quelque manière mieux au Saint-Esprit; mais que, ne pouvant s'en acquitter, Dieu nous a présenté le Sauveur comme pouvant seul soutenir un pareil combat[1]. » Il y a sans doute là une apparence d'inégalité; mais on voit bien qu'Origène hésitait. L'œuvre de la rédemption convenait mieux au Saint-Esprit en quelque manière, πῶς. Il ne dit pas pourquoi. Il ne dit pas davantage pourquoi le Saint-Esprit n'aurait pu racheter le monde. Est-ce à cause de l'imperfection de sa nature ou des opérations et des propriétés extérieures qui appartiennent plus spécialement au mode de sa personnalité? Il ne saurait évidemment s'agir là d'une imperfection, d'une impuissance de nature, puisque, immédiatement avant, Origène disait que le Verbe *ne différait pas du Saint-Esprit par la nature*. Et s'il n'y est question que d'un point de vue relatif à la propriété personnelle du Saint-Esprit, ce point de vue particulier ne saurait rendre suspecte la foi de ce docteur sur l'égalité naturelle du Fils et du Saint-Esprit, et encore moins obscurcir la croyance publique de l'Église de son temps.

CHAPITRE XV.

Le Saint-Esprit Dieu comme le Père et le Fils. — Doutes sur ce sujet, à l'occasion de la conduite de saint Basile et du silence du concile de Nicée. — L'Esprit saint appelé l'Esprit divin dès le second siècle. — Appelé aussi directement et formellement Dieu, soit seul, soit avec le Père et le Fils. — Tatien. Saint Irénée. Tertullien. Saint Cyprien et les évêques d'Afrique. Origène. — Vive lumière que la divinité du Saint-Esprit projette sur la divinité du Fils.

I. L'exposition de la doctrine des premiers siècles sur la consubstantialité et l'égalité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils serait incomplète, si nous négligions de rapporter les témoignages directs qui y ont été rendus à sa divinité. Cela

1. Ἢ τάχα ἐστὶ καὶ τοῦτο εἰπεῖν.... ὡσπερεὶ ἐπέβαλε πῶς τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἡ πρᾶξις αὕτη, ἥν τινα ὑπομένειν οὐ δυνάμενον προβάλλεται τὸν Σωτῆρα, ὡς τὸ τηλικοῦτον ἆθλον μόνον ἐνεγκεῖν δυνάμενον... Opp., t. IV, p. 83.

est d'autant plus nécessaire, qu'à cause des réticences réfléchies de saint Basile et du silence du concile de Nicée, à cet égard, des écrivains qui ne sont pas entièrement étrangers à l'histoire ecclésiastique se sont persuadé que ce n'est qu'au quatrième siècle que le nom de Dieu a été donné au Saint-Esprit, et que ce n'est qu'après le concile de Constantinople que le dogme de sa divinité a été publiquement reconnu.

Quoique ce ne soit pas encore le lieu d'expliquer la conduite de saint Basile, nous en dirons un mot pour ne laisser subsister aucune apparence de difficulté sur une matière aussi importante. Au milieu du tumulte et des désordres que les diverses sectes ariennes excitaient en Orient à l'occasion des formules dogmatiques, quelques orthodoxes, tout en reconnaissant la divinité du Saint-Esprit, ne lui donnaient pas le nom de Dieu, parce que ce nom ne lui est pas directement donné dans l'Écriture. Les Ariens, au contraire, auraient voulu qu'on exigeât rigoureusement la profession de ce nom, afin de s'emparer des Églises à l'aide des troubles que cette mesure aurait suscités. En face de cette situation, saint Basile crut qu'il fallait momentanément sacrifier quelque chose à la paix des Églises. Il consentit donc à regarder comme orthodoxes ceux qui ne donnaient pas au Saint-Esprit le nom de Dieu, pourvu qu'ils fissent profession de croire qu'il n'était pas une créature. Il mit lui-même de la réserve dans l'emploi du nom de Dieu à l'égard du Saint-Esprit, afin d'avoir une plus grande liberté pour établir la chose même. C'est, en effet, ce qu'il fit avec la plus grande force ; et ses ouvrages sur le Saint-Esprit sont des modèles sur lesquels les théologiens doivent se former. D'ailleurs, la règle qu'il s'était faite sur l'usage du nom de Dieu n'était pas absolue, et en bien des endroits de ses livres, on le voit donner au Saint-Esprit le nom de Dieu, de la manière la plus précise et la plus directe [1].

Quant au concile de Nicée, s'il n'a rien ajouté au symbole

1. V. la savante préface du P. Garnier. Opp., t. III, *præf.*, § III.

relativement au Saint-Esprit, c'est parce que la question de la nature du Saint-Esprit n'était pas directement soulevée, et que, dans tous les temps, l'Église s'est fait un devoir de ne définir explicitement que les dogmes qui étaient contestés. Cette conduite était d'autant plus sage de la part du concile de Nicée, qu'après avoir inséré dans son symbole la profession la plus claire de la parfaite divinité du Fils, il suffisait d'ajouter, comme il l'a fait : *Nous croyons aussi au Saint-Esprit*, pour déclarer équivalemment la divinité du Saint-Esprit [1]. C'est là sans doute un des motifs qui ont engagé le concile de Constantinople, dont la croyance en la divinité du Saint-Esprit n'est douteuse pour personne, à n'ajouter à l'article du symbole : *Nous croyons aussi au Saint-Esprit*, que ces mots : *Qui est aussi Seigneur et vivifiant, qui procède du Père, et qui est adoré et conglorifié avec le Père et le Fils; qui a parlé par les prophètes.*

Et afin qu'on ne doute pas que les Pères de Nicée ne donnassent à l'article du symbole le sens que nous lui attribuons, sans recourir à saint Athanase, dont la foi en la divinité du Saint-Esprit n'est pas contestée, nous alléguerons une autorité irrécusable sur ce point. Dans un discours solennel prononcé par Eusèbe de Césarée devant Constantin, le trentième anniversaire de son élévation à l'empire, l'ancien ami d'Arius s'exprime sur l'égalité des trois Personnes divines avec une clarté qui ne laisse aucune ressource au doute. Voulant donc, à la façon des rhéteurs, montrer la perfection du nombre trentenaire, il parle de celle du nombre ternaire, et il dit : « L'unité est le principe de tout nombre. Elle est supérieure à tout, faisant tout, et ne recevant d'accroissement de rien. Le nombre ternaire a de l'affinité avec l'unité. Comme elle, il ne peut être ni scindé ni divisé. Il manifeste la justice, il représente l'égalité, parce que son commencement, son milieu et sa fin sont égaux. Et cela, poursuit-il, est l'image de la mystique, de la toute-sainte et de la royale Trinité. Car,

1. Ces observations ont été faites par le concile de Chalcédoine dans sa belle allocution à Marcien. Conc. Chalced., p. v. *Conc.* Hardouin, t. II, c. 646.

consistant en une nature sans commencement et incréée, elle renferme en elle-même les germes, les raisons et les causes de la nature de tous les êtres créés[1]. » Qu'on attribne ce langage d'Eusèbe à la politique ou à une conviction sincère et profonde, il est certain qu'il exprimait la foi de Nicée sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, telle que la concevaient Constantin et l'Église de cette époqne : et il est impossible d'exposer l'égalité et la consubstantialité des trois Personnes divines d'une manière plus nette et plus formelle.

II. Les difficultés tirées soit de la conduite de saint Basile, soit dn silence du concile de Nicée dans son symbole, étant levées, nous allons entrer dans le fond de la question elle-même, et examiner l'opinion de ceux qui prétendent que le nom de Dieu n'a jamais été donné au Saint-Esprit dans les premiers siècles. Or, il faut bien le dire, rien n'est moins fondé que cette assertion; et, malgré les pertes nombreuses que nous avons faites des monnments de l'antiquité chrétienne, il nous en reste encore assez pour nons convaincre que le Saint-Esprit était appelé Dieu et regardé comme tel dans les premiers siècles, ainsi qu'il l'a été dans les siècles suivants.

Et d'abord, personne ne peut révoquer en doute que, comme le Verbe était alors appelé le Verbe divin, le Saint-Esprit ne fût aussi appelé l'Esprit divin. Saint Justin met cette expression dans la bouche du vieillard qui le détourna de l'étude des philosophes et l'engagea à s'appliquer à celle des prophètes[2]. En rapprochant cette expression de la question que saint Justin lui-même avait faite pour savoir si notre âme est réellement divine et immortelle, comme étant une partie de l'intelligence royale sans laquelle Dieu ne peut être

1. Τριὰς.... ἰσότητος καθηγησαμένη· ὡς ἂν ἀρχὴν καὶ μεσότητα, καὶ τελευτὴν ἴσην ἀπολαβοῦσα· εἰκὼν δὲ ταῦτα μυστικῆς καὶ παναγίας καὶ βασιλικῆς Τριάδος· ἡ τῆς ἀνάρχου, καὶ ἀγενήτου φύσεως ἠρτημένη, τῆς τῶν γενητῶν ἁπάντων οὐσίας τὰ σπέρματα, καὶ τοὺς λόγους, καὶ τοὺς αἰτίας ἀπείληφε. Eus., *Orat.* de laud. Const. — *Hist. eccl.*, Val., t. 1, p. 666.

2. Θείῳ Πνεύματι λαλήσαντες. *Dial.*, n. 7. Cnf. cum n. 4. Opp., p. 109 B, et 105 E, 106 A.

vu, on reconnaît aisément qu'il s'agit là d'une nature vraiment divine. Dans son apologie, le philosophe chrétien donne directement à l'Esprit prophétique le nom d'Esprit divin [1], et dans le livre de l'Exhortation aux Grecs, il l'appelle indifféremment le don qui descend d'en haut, qui advient de Dieu dans les hommes, le don divin et prophétique, le Saint-Esprit ou l'Esprit divin [2]. Tatien, son disciple, donne aussi au Saint-Esprit le nom d'Esprit divin [3], et cette expression est souvent employée par saint Irénée, spécialement dans le cinquième livre de son grand ouvrage [4]. Ces faits étant établis, il nous semble que ce ne serait pas s'en trop prévaloir, que d'en conclure que le Saint-Esprit était regardé comme Dieu par les anciens docteurs, et par l'Église au nom de laquelle ils parlaient; car ce nom est évidemment donné au Saint-Esprit par un motif analogue à celui qui a fait appeler le Fils le Verbe divin, et pour le distinguer de ces esprits divers dont parle l'Écriture, qui sont les envoyés de Dieu, mais ne tiennent pas à la nature de Dieu.

III. Qu'on ne pense pas néanmoins que ce soit par de semblables témoignages seulement que nous prétendons démontrer la foi de l'Église primitive en la divinité du Saint-Esprit. Nous ne voulons pas même nous arrêter à développer le sens de quelques autres passages bien remarquables, mais qui n'expriment pas la divinité du Saint-Esprit d'une manière directe [5]. Nous nous contentons d'alléguer ceux où le nom de Dieu lui est expressément donné.

1. Τοῦ θείου ἁγίου προφητικοῦ Πνεύματος. *Apolog.* I, n. 32. Cette expression était si commune, que Celse, tournant en dérision les chefs de sectes religieuses, leur faisait dire : « *Moi je suis Dieu;* moi je suis le Fils de Dieu, moi je suis l'*Esprit divin.* » Ἐγὼ ὁ Θεός εἰμι, ἢ Θεοῦ παῖς, ἢ Πνεῦμα θεῖον. Ap. Orig. *Cont. Cels.*, l. VII, n. 9.

2. *Coh. ad G.*, n. 8, 32, 10, 32, 8.

3. *Orat.*, n. 13.

4. Θείου Πνεύματος. L. V, c. VIII, 2. — Divinum Spiritum. *Ibid.*, n. 3 et passim. — V. et. Tertull., *de Baptism.*, c. V. Annon et aliàs sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant, affectantes illam in primordio divini Spiritûs gestationem ?

5. Athen., *Leg.* X, XXIV. — Theoph., l. I, etc.

Nous avons vu que Tatien distingue deux esprits, l'un divin, l'autre qui anime la nature créée, et qu'il appelle le premier tantôt l'Esprit divin, l'Esprit dont l'origine est en haut, l'Esprit parfait [1], la portion ou la dérivation de Dieu [2]. Eh bien ! presque au commencement de son discours, comparant l'esprit répandu dans la matière à l'Esprit divin, il dit : « L'esprit répandu dans la matière est bien inférieur à « l'Esprit divin, et quoiqu'il soit semblable à l'âme, il ne « doit pas être adoré comme le Dieu parfait [2]. » L'Esprit divin et le Dieu parfait sont donc la même chose, au sentiment de Tatien. Nous avons vu aussi saint Irénée, dans la comparaison qu'il a faite entre l'âme et l'Esprit saint, dire qu'Isaïe établit proprement l'Esprit saint en Dieu, ce qui signifie, si l'on remarque la force du texte, qu'il l'établit proprement dans le même rang, dans la même dignité, dans la même nature que le Dieu qui l'envoie [3].

Vers la fin du second siècle, la foi en la divinité du Saint-Esprit, comme en celle du Père et du Fils, était si publique, que Praxéas et ses partisans accusaient les catholiques de prêcher deux et trois dieux [4]. Cette accusation odieuse qui avait son fondement dans la doctrine des catholiques, qui regardaient comme étant Dieu chacune des trois Personnes divines, et leur en donnaient le nom, ne pouvait déterminer les orthodoxes à abandonner ni cette doctrine ni ce langage. Ils s'appliquaient à prouver que la Trinité n'impliquait pas la pluralité des dieux et la *triarchie ;* mais en même temps ils cherchaient à établir par l'Écriture la divinité du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi Tertullien, rapportant ces paroles qu'Isaïe adresse au Sauveur : « *Ils vous adoreront parce que Dieu « est en vous ; car vous êtes notre Dieu,* » observe que le prophète, en disant, Dieu est en vous et vous êtes Dieu, indi-

1. Πτέρωσις τῆς ψυχῆς τὸ Πνεῦμα τὸ τέλειον. *Orat.*, n. 20.

2. Πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου Πνεύματος· ὅπερ δὲ ψυχῇ παρωμοιωμένον, οὐ τιμητέον ἐπίσης τῷ τελείῳ Θεῷ. *Ibid.*, n. 4.

3. Τὸ Πνεῦμα ἰδίως ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τάξας τοῦ ἐκχέοντος αὐτό. L. V, c. XII, 2.

4. Itaque duos et tres jam jactitant à nobis prædicari, se verò unius Dei cultores præsumunt. *Adv. Prax.*, c. III.

que deux Personnes qui sont Dieu, « celui qui est, et celui en qui il est, le Christ et le Saint-Esprit[1]. » Puis ils expliquaient le langage catholique. « Nous ne disons jamais deux « dieux et deux seigneurs, non que le Père ne soit Dieu, et « le Fils Dieu, et le Saint-Esprit Dieu, et que chacun en un « mot ne soit Dieu; » mais parce qu'il fallait établir une différence précise entre les adorateurs d'une seule et ceux de plusieurs divinités, et « aussi parce que, si, par la convic- « tion que nous avons que les noms de Dieu et de Seigneur « conviennent au Père et au Fils et au Saint-Esprit, nous di- « sions des dieux et des seigneurs, nous paraîtrions vouloir « échapper au martyre, comme le font les hérétiques qui re- « connaissent plusieurs dieux. C'est pourquoi je ne dirai « jamais ni les dieux ni les seigneurs[2]. » Nous n'avons pas à apprécier ici la valeur des motifs que Tertullien donne en cet endroit du langage de l'Église, ni à examiner s'il n'en a pas reconnu lui-même une raison plus profonde; mais à constater ce fait, que, du temps de ce docteur, c'était une chose reçue et passée en loi dans l'Église de donner les noms de Dieu et de Seigneur au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et de ne pas les appeler des seigneurs et des dieux.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans des ouvrages polémiques que Tertullien a donné au Saint-Esprit le nom de Dieu. Il le fait d'une manière non moins formelle dans son livre de l'Ornement des femmes, où, après avoir dit que les chrétiens sont les temples de Dieu par la présence et la consécration du Saint-Esprit, il leur recommande de se

1. Indè et Esaïas ad personam Christi.... *Te adorabunt, quia in te Deus est. Tu enim et Deus noster, et nesciebamus, Deus Israelis*. Et hic enim dicendo, *Deus in te* et *tu Deus*, duos proponit, qui erat et in quo erat, Christum et Spiritum. *Adv. Prax.*, c. XIII.

2. Duos tamen deos et duos dominos nunquàm ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater Deus et Filius Deus et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque. — Ut differentia constitueretur inter cultores unius et plurimæ divinitatis. Cæterùm si ex conscientiâ quâ scimus Dei nomen et Domini et Patri et Filio et Spiritui convenire, deos et dominos nominaremus, extinxissemus faces nostras etiam ad martyrium timidiores. — Itaque deos omninò non dicam, nec dominos. *Ibid.*

conserver purs, afin que « le Dieu qui habite cette demeure ne l'abandonne pas[1]. » Il le fait encore dans son livre du Baptême. Il dit que le Saint-Esprit était porté sur les eaux, et il ajoute immédiatement après que « les eaux étaient un char digne de Dieu[2]. » Il dit plus bas qu'on invoque Dieu sur l'eau baptismale, et que le Saint-Esprit descend immédiatement sur elle pour la sanctifier par lui-même[3]. Ainsi il donne à l'Esprit saint le nom de Dieu, indifféremment, sans affectation aucune, ce qui indique clairement que c'était un usage public de l'Église de son temps.

Saint Cyprien nous fournit une nouvelle preuve de cet usage dans sa célèbre lettre à Jubaïeu. Il y suppose manifestement que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient regardés par tous les catholiques comme le Dieu dont les fidèles baptisés sont les temples. Nous avons rapporté ailleurs ce passage[4]; et il est d'autant plus remarquable, que cette lettre de saint Cyprien a été approuvée par les conciles de Carthage et par les Orientaux qui adhérèrent au parti de ce grand évêque, et que le pape, avec le reste de l'Église, n'improuvait, dans cette lettre comme dans les autres ouvrages de saint Cyprien, que son sentiment sur la rebaptisation.

IV. Nous pourrions donc nous borner à ce fait pour établir la foi publique de l'Église à la divinité du Saint-Esprit, vers le milieu du troisième siècle. Cependant, nous ne nous en tiendrons pas là. Et, sans nous appesantir sur un passage où Denis d'Alexandrie appelle expressément la Trinité très-divine[5], et sur ce que saint Denis de Rome, en condamnant

1. Ne Deus ille qui inhabitat, inquinatam sedem.... derelinquat. *De Cult. fœm.*, l. II, n. I.

2. Dignum vectaculum Deo subjiciebat. *De Bapt.*, c. III.

3. Omnes aquæ de pristinâ originis prærogativâ sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cœlis, et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, c. IV. Cnf. cum VII. Advocans et invitans Spiritum sanctum.... Tunc ille sanctissimus Spiritus.... libens à Patre descendit; super baptismi aquas... requiescit.

4. V. le livre V[e] de cette Histoire, c. IX.

5. Θειοτάτη γάρ διὰ τοῦτο, μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἡ Τριάς. Ap. Bas., *de Sp. S.*, c. XXIX, n. 72. Opp., t. III, p. 60.

les trithéistes, ne les accusait d'autre chose que de séparer les Personnes divines et d'établir ainsi trois dieux, ce qui implique que chacune des Personnes était directement regardée comme Dieu, nous exposerons sur ce point la doctrine et le langage d'Origène.

L'illustre Alexandrin attribue formellement, dans plusieurs de ses ouvrages, la divinité au Saint-Esprit, et lui donne le nom de Dieu. Ainsi, dans son livre des Principes, il se plaint de ce que quelques personnes ne distinguant pas les diverses opérations du Saint-Esprit, et ne comprenant pas ce que signifie le uom de Paraclet, qui lui est donné dans l'Évangile, conçoivent des idées peu dignes de sa divinité, et se laissent aller à de funestes erreurs [1]. Dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, il disait, au témoignage de saint Basile, que les Vertus célestes participent « à la divinité du Verbe et du Saint-Esprit [2]. » Enfin, dans ses homélies sur Jérémie, dont le texte nous a été heureusement conservé, comparant les trois Personnes divines à trois sources d'eaux vives que les justes désirent avec ardeur, il dit, après avoir parlé du Père et du Fils : « Qui est-ce qui a tellement soif « du Saint-Esprit, qu'il puisse dire : *De même que le cerf « aspire vers les sources des eaux, ainsi mon âme aspire vers « vous, ô Dieu* [3] ! » On ne peut sans doute rien désirer de plus précis. Car non-seulement, dans ce passage, Origène appelle l'Esprit saint Dieu, et Dieu avec l'article, mais il lui applique une invocation qui ne peut convenir qu'au Dieu véritable.

V. Telle était donc la foi, tel était le langage de l'Église au second et au troisième siècle. Comme on attribuait la di-

1. Isti verò pro imperitiâ sui intellectûs.... minora quàm dignum est de ejus divinitate sentientes, erroribus se ac direptionibus tradiderunt. *De Princ.*, l. II, c. VII, n. 3.

2. Αἱ ἱεραί, φησί, δυνάμεις χωρητικαὶ τοῦ Μονογενοῦς, καὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος θεότητος. *De Spir. S.*, n. 73. Opp., t. III, p. 61.

3. Τίς οὕτως ἐδίψησεν ἁγίου Πνεύματος, ὥστ' ἂν εἰπεῖν· ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρός σε, ὁ Θεός. *In Jerem. hom.* XVIII, 9. Opp., t. III, p. 251.

vinité au Fils, comme on lui donnait le nom de Dieu, on attribuait la divinité au Saint-Esprit et on lui en donnait le nom. Or, rien n'est plus propre à répandre de la lumière et à mettre dans une pleine certitude la croyance de l'Église sur le dogme de la vraie divinité du Fils, que l'attribution de la nature divine et du nom de Dieu, qui est faite au Saint-Esprit. Et cela, non pas seulement en ce sens qu'il faut bien que le Fils soit Dieu, puisqu'il envoie l'Esprit de Dieu, qui est lui-même Dieu ; mais surtout parce qu'on ne peut pas dire à l'égard du Saint-Esprit, comme Arius l'a dit du Verbe, que, prévoyant qu'il serait immuable dans le bien, le Dieu véritable l'avait appelé Dieu et fait le Dieu de tous les hommes; ou, comme Paul de Samosate a dit de Jésus que, par les travaux de sa vie et par les souffrances de sa mort, il a mérité l'empire sur toutes les créatures, et par là le nom et le titre de Dieu. Car, de bonne foi, à quelle épreuve a été soumis l'Esprit de Dieu? Où sont ses travaux, ses mérites? On n'aperçoit dans son opération rien que de surnaturel et de divin ; cette opération s'étend aux anges et aux hommes ; elle commence avec le monde et se perpétue à travers les âges. Ce n'est donc pas récompense à lui que le titre de Dieu. Ce n'est donc pas par progrès qu'il l'est devenu. S'il est Dieu, c'est parce qu'il est l'Esprit de Dieu ; il l'est donc par nature. Et par une réciprocité nécessaire, s'il est Dieu par nature, comment le Fils ne le serait-il pas, lui qui envoie le Saint-Esprit; lui duquel l'Esprit saint reçoit ce qui lui appartient avec le Père? Il est donc vrai de dire avec Novatien, qui a reconnu aussi la *divine* éternité du Saint-Esprit [1], que c'est « un grand témoignage de la divinité du Christ, que le « Saint-Esprit lui soit inférieur et reçoive de lui ce qu'il doit « livrer aux autres [2]. » Nous allons voir, dans le chapitre suivant, quel est le fondement de cette subordination de l'Esprit au Fils, et en quel sens elle doit être entendue.

1. Cum Spiritûs Sancti divinâ æternitate sociari. *De Trin.*, c. XXIX.

2. Ut testimonium divinitatis grande sit, dùm minor Christo Paracletus repertus, ab illo sumit, quæ cæteris tradit. *Ibid.*, c. XXIV.

CHAPITRE XVI.

Le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils. — Ordre des Personnes et des processions divines. Cet ordre est inviolable. Son fondement.—Il en résulte que le Saint-Esprit ne procède pas seulement du Père. Expressions des saints docteurs qui impliquent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.— Enseignement direct de cette vérité.—Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe.

I. L'égalité des Personnes divines, quoique absolue en ce qui concerne la nature et les perfections essentielles, n'est pas telle qu'il n'y ait entre ces Personnes un ordre, et un ordre réel et inviolable. C'est la foi de l'Église d'aujourd'hui; ç'a été la croyance de l'Église primitive. Qu'on parcoure tous les monuments de l'antiquité chrétienne, on verra partout la Trinité présentée dans l'ordre suivant : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Dans l'administration du baptême, dans les symboles, dans les diverses formules de glorification, cet ordre a été constamment respecté. Tous les anciens auteurs le représentent de la même manière; et dans la multitude des passages où il est question du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous n'en connaissons qu'un où le Père et le Fils soient alternativement nommés le premier [1]. Cette locution, tout accidentelle et dans une phrase sous forme presque poétique, ne saurait évidemment tirer à conséquence. Partout ailleurs, l'ordre évangélique est conservé; et nous avons vu, dans le cours de cet ouvrage, plusieurs des anciens Pères dire que le Fils est après le Père, que le Saint-Esprit est après le Père et le Fils, ou que le Fils est la seconde et le Saint-Esprit la troisième Personne, que les chrétiens adorent au second rang le Fils, et au troisième l'Esprit prophétique. Ce langage suppose évidemment que l'ordre des Personnes divines n'est pas un ordre réglementaire et nominal, mais un ordre naturellement inviolable.

On voit en effet, lorsqu'on étudie de près l'antiquité chré-

1. Clem. Alex., *Pæd.*, l. III, c. XII, p. 311.

tienne, qu'elle a toujours cru que cet ordre avait son fondement dans la nature divine. Le Fils et le Saint-Esprit reçoivent tout du Père, ils ne lui donnent rien. Le Père les envoie, jamais ils n'envoient le Père; ils sont ses ministres, ses conseillers, ses mains; ils sont sa parole, sa sagesse, sa vertu, sa puissance. C'est par eux qu'il a fait et qu'il conserve le monde. Ils sont une dérivation, une *émanation* de sa nature. Ils procèdent de lui, il ne procède pas d'eux. Ils sont du Père, ils sont dans le Père, ils subsistent chez le Père. Le Père est le soleil, ils sont la lumière et la chaleur. Le Père est la source, ils sont le fleuve et ses dérivés. Il est la racine, ils sont la branche et le fruit. La seconde Personne est appelée constamment le Fils du Père, son Verbe, son image. Sans cesse il est dit qu'elle est engendrée, qu'elle procède du Père par voie de génération, et c'est par cette génération qu'elle tient du Père tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a. Quant à la troisième, on sait seulement d'une manière générale qu'elle procède du Père. Le mode de cette procession est inconnu, mais elle est différente de la génération, parce qu'autrement le Saint-Esprit serait Fils aussi, et la seconde Personne ne serait pas, comme le proclame avec l'Écriture l'antiquité ecclésiastique, le Fils unique du Père.

II. L'ordre des trois Personnes divines n'est donc pas un ordre arbitraire, un ordre simplement nominal, mais un ordre fondé sur la substance même du mystère. Si le Fils est nommé le second, c'est parce qu'il l'est en réalité, qu'il est non pas collatéral au Père, mais engendré par lui, et parce qu'il tient du Père tout son être. C'est aussi parce qu'il procède du Père, et qu'il tient du Père tout ce qu'il est, que le Saint-Esprit est nommé après le Père. Mais n'est-ce pas par un motif analogue, qu'il est le troisième, qu'il est nommé après le Père et après le Fils? S'il est vrai qu'il y a, en Dieu, un premier, un second, un troisième, que c'est en cet ordre très-réel des Personnes divines que consiste le mystère, n'est-il pas naturel de penser que la seconde Personne est un intermédiaire nécessaire entre la première et la troisième,

entre le Père et le Saint-Esprit? On ne conçoit pas comment le Fils pourrait être entre le Père et le Saint-Esprit, si le Saint-Esprit ne tenait pas aussi du Fils son origine. Car si le Saint-Esprit, comme le Fils, procédait seulement du Père, il n'aurait rien qui le plaçât après le Fils, il serait collatéral au Fils, il n'y aurait pas de raison pour qu'il fût plus troisième que le Fils; il y aurait un premier et deux seconds dans la Trinité. Supposerait-on, par hasard, pour échapper à ces conséquences, que, tandis que l'ordre entre le Père d'un côté, le Fils et le Saint-Esprit de l'autre, est fondé sur ce qu'ils procèdent du Père, ou sur leurs relations intérieures, l'ordre entre le Saint-Esprit et le Fils serait, ou arbitraire, ou purement nominal? Mais ce serait évidemment renverser toute l'harmonie du mystère; ce serait aussi concevoir l'économie de la Trinité autrement que ne l'a conçue toute l'antiquité chrétienne.

III. Qu'on veuille bien considérer quelques expressions remarquables des anciens docteurs, on ne pourra douter qu'ils n'aient cru, comme nous, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Saint Irénée, qui appelle ordinairement le Saint-Esprit l'Esprit du Père, l'Esprit qui est dans le Père ou chez le Père, l'appelle ailleurs l'Esprit qui est dans le Fils, la communication du Christ. Tatien, qui, d'un côté, l'appelle la portion ou la dérivation de Dieu, l'appelle ailleurs le ministre du Dieu qui a souffert [1]. Saint Grégoire le Thaumaturge, dans son Symbole, dit en même temps que le Saint-Esprit tient son existence de Dieu, et qu'il est l'image du Fils [2]. Son maître, Origène, observe avec raison que c'est la même Personne qui, dans l'Écriture, est appelée tantôt l'Esprit du Père, tantôt l'Esprit du Fils [3]. Comme il répète souvent que le Fils est inférieur au Père, il dit dans son livre des Principes que le Saint-Esprit est inférieur au Fils [4].

1. Τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος Θεοῦ.

2. V. ci-dessus, p. 512, n. 5.

3. Est ergò Spiritus Dei idem qui est Spiritus Christi, idemque Spiritus Sanctus. Orig. *in Ep. ad Rom.*, l. VII, n. 1, et l. VI, n. 13, 14.

4. V. ci-dessus, p. 486, n. 1.

Novatien, ainsi que nous l'avons vu, tient le même langage [1].

Or, de bonne foi, comment le Saint-Esprit peut-il être la communication du Fils, son ministre, son image, s'il ne tient son être de lui, et s'il ne lui est personnellement subordonné, quoiqu'il lui soit naturellement égal ? comment est-il tout à la fois l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, si en réalité il ne tient rien du Fils, si, comme il est *spiré* par le Père, il ne l'est pas par le Fils? comment est-il appelé inférieur au Fils, de même que le Fils est appelé inférieur au Père, s'il procède uniquement du Père comme le Fils? Ce n'est qu'en deux manières que le Fils peut être (regardé comme) supérieur au Saint-Esprit : ou par une supériorité de nature, ou par une priorité d'origine. Nous avons vu dans un des chapitres précédents, et d'après Origène lui-même, que le Saint-Esprit est de même nature que le Fils et qu'il a les mêmes perfections essentielles ; il ne s'agit donc, dans l'endroit indiqué du livre des Principes, que d'une priorité d'origine. S'il paraît y attribuer au Père une action plus étendue qu'au Saint-Esprit, ce n'est là qu'une attribution extérieure qui n'est pas exclusive des deux autres Personnes; et d'ailleurs, comme l'action qu'il attribue au Fils est plus parfaite en un sens que celle qu'il attribue au Père, celle qu'il attribue au Saint-Esprit est plus excellente que celle qui est attribuée au Fils ; de sorte que ces dernières opérations compensent, par leur perfection, ce qui semble leur manquer du côté de l'étendue.

Quant à Novatien, il est aisé de voir en quoi il fait consister la supériorité du Fils sur le Saint-Esprit. Il veut prouver la divinité de Jésus-Christ, et il dit : « Si le Christ n'est qu'un « homme, comment dit-il que le Paraclet prendra de lui ce « qu'il annoncera? car le Paraclet ne reçoit rien de l'homme, « mais c'est lui qui communique la science à l'homme. Donc, « ou Jésus-Christ nous trompe, en disant que le Paraclet re- « çoit de lui, ou il ne nous trompe pas, et le Paraclet reçoit

1. *De Trin.*, c. XXIV.

« de lui ce qu'il doit annoncer aux hommes. Que si le Paraclet reçoit du Christ ce qu'il doit annoncer, le Christ est donc supérieur au Paraclet ; car il ne recevrait rien du Christ, s'il ne lui était pas *inférieur*. Or, ajoute-t-il, que le Paraclet soit *inférieur* au Christ, c'est ce qui prouve que le Christ est Dieu et le grand témoignage de sa divinité[1]. » Évidemment Novatien, dans ce passage, ne parle pas d'une supériorité de nature ; car comment conclurait-il que Jésus-Christ est Dieu de ce qu'il est supérieur à une nature créée ? Il parle d'une prééminence personnelle, d'une supériorité d'ordre ou d'origine par laquelle le Christ, quant à sa nature divine, communique au Saint-Esprit tout ce qu'il sait, comme le Père le lui communique à lui-même. Son raisonnement devient par là invincible ; car si l'Esprit qui est l'Esprit du Père, tient quelque chose du Christ, s'il reçoit du Christ ce qu'il doit annoncer aux hommes, c'est une preuve évidente que Jésus-Christ est Dieu. Du reste, c'est dans un sens tout à fait analogue que le même auteur a dit, dans le même ouvrage, que le Père est plus grand que le Fils, ainsi que nous l'avons montré ailleurs[2].

IV. Les assertions diverses des Pères, que nous venons de rapporter, impliquent évidemment qu'à leur sens, le Saint-Esprit procède en même temps du Père et du Fils ; mais nous avons à produire des témoignages plus explicites et qui expriment directement cette vérité.

Origène dit qu'il est clair par ces paroles du Sauveur, *il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera*, que le Saint-Esprit est enseigné par le Fils[3]. Il avait dit déjà qu'il lui

1. Si homo tantummodò Christus, quomodò Paracletum dicit de suo esse suscepturum quæ nuntiaturus sit? Neque enim Paracletus ab homine quidquam accipit... Ergò aut fallit in præsenti loco Christus... aut non nos fallit... et accepit Paracletus à Christo quæ nuntiet. Sed si à Christo accepit quæ nuntiet, major ergò jàm Paracleto Christus est, quoniam nec Paracletus à Christo acciperet, nisi minor Christo esset. Minor autem Christo Paracletus, Christum etiam Deum esse hoc ipso probat, à quo accepit quæ nuntiet, ut testimonium Christi divinitatis grande sit dùm minor Christo Paracletus, etc. *De Trin.*, c. XXIV.

2. *De Trin.*, c. XXIV.

3. Ὅτι μὲν γὰρ δὲ αὐτὸ μαθητεύεται σαφῶς ἐκ τοῦ λεγομένου περὶ Παρακλήτου

semblait que le Saint-Esprit avait besoin de l'intermédiaire de l'hypostase du Fils, soit pour être, soit pour être sage et raisonnable; et il croyait que c'est là le fondement de la différence qui existe entre le Fils et le Saint-Esprit [1]. Saint Denis d'Alexandrie, dans les fragments qui nous restent de son Apologie, pour se justifier de l'imputation qu'on lui faisait d'avoir séparé les Personnes divines, après avoir parlé du Père et du Fils, dit en propres termes : « J'ai ajouté le « Saint-Esprit, et en même temps j'ai marqué et de qui et par « qui il procédait. » L'Esprit saint, d'après lui, procède donc originairement du Père par le Fils; et si l'on pouvait en douter, qu'on remarque ce qu'il ajoute presque immédiatement après : « Le Saint-Esprit est dans leurs mains, lui « qui ne peut être séparé ni de celui qui l'envoie, ni de celui « qui le porte [2]. » Il est donc dans les mains du Père et du Fils, et il est réellement possédé par l'un et par l'autre.

Mais Tertullien est incontestablement de tous les anciens, celui qui s'est exprimé sur ce point de la manière la plus ferme et la plus complète. Il dit expressément, tantôt que le Saint-Esprit est du Père par le Fils, tantôt qu'il est du Père et du Fils [3]. Ici « le Saint-Esprit reçoit du Fils, comme le « Fils reçoit du Père; » ailleurs, « le Fils reçoit du Père « le Saint-Esprit et le répand sur les hommes, ce Saint-Esprit

καὶ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. *In Joann*, l. II. 12. Opp., t. IV, p. 71.

1. T. II, *in Joann.*, n. 6. V. sup. — Il raisonne d'une manière analogue dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, pour prouver que l'Esprit de Dieu ou l'Esprit du Christ est le même. « Sed quantùm vel consequentiam loci præsentis intueor (*Rom.* XIII, 9, 10), vel illud quod Salvator in Evangelio de Spiritu Sancto dicit quia *à Patre procedit* et *de meo accipiet*, et hujus verbi explanationem in consequentibus jungit dicens : *Pater, omnia mea tua sunt, et tua mea : propterea dixi quia de meo accipiet* : cùm, inquam, tantam hanc unitatis inter Patrem et Filium aspicio rationem, Spiritus Dei et Spiritus Christi, unus atque idem mihi Spiritus dici videtur. *In Ep. ad Rom.*, l. VI, n. 13.

2. Ἅγιον Πνεῦμα προσέθηκα, ἀλλ' ἅμα καὶ πόθεν καὶ διὰ τίνος ἧκεν ἐφήρμοσα... — Ἔν τε ταῖς χερσὶν αὐτῶν ἐστι τὸ Πνεῦμα, μήτε τοῦ πέμποντος, μήτε τοῦ φέροντος δυνάμενον στέρεσθαι. Apud Ath., *de Sent. Dion.*, n. 17. Opp., p. 255.

3. Spiritum non aliundè puto quàm à Patre per Filium. *Adv. Prax.*, c. IV. Tertius enim est Spiritus à Deo et Filio. C. VIII.

« qui est le troisième nom de la Divinité, le troisième degré de « la majesté, le prédicateur de l'unique monarchie et l'inter- « prète de l'économie, le docteur de toute la vérité qui est dans « le Père et le Fils et le Saint-Esprit, selon le sacrement chré- « tien [1]. » Comme on le voit, Tertullien emploie, dans son traité contre Praxéas [2], les expressions les plus précises dont se servent les théologiens modernes relativement à la procession du Saint-Esprit. Il enseigne clairement qu'il procède de l'un et de l'autre, mais il enseigne non moins clairement qu'originairement il procède du Père, que le Père est comme le principe, le Fils comme le moyen de cette incomparable procession ; et cependant, pour qu'on ne puisse penser que le Saint-Esprit ne procède que médiatement du Père, il ajoute ailleurs que le Fils reçoit du Père le Saint-Esprit, et l'envoie aux hommes.

V. Si nous ne craignions pas de pousser trop loin nos raisonnements, nous pourrions conclure, soit des divers passages que nous venons de citer, soit de l'ensemble de la doctrine des anciens Pères, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe. Telle est en effet la doctrine actuelle de l'Église ; et pour qu'on comprenne mieux la solidité des observations que nous avons encore à faire, qu'on nous permette de dire préalablement, en quelques mots, comment il faut entendre ce dogme, et quel est son fondement. Le Saint-Esprit procède donc des deux Personnes, le Père et le Fils, non en tant qu'elles sont différentes ou opposées l'une à l'autre, en tant qu'elles sont deux, mais en tant qu'elles sont *un*. Ce n'est pas en tant que *Père*, que la première Personne produit le Saint-Esprit ; ce n'est pas non plus en tant que *Fils*, que la seconde Personne le produit. Le

1. Cæterùm *de meo sumet*, inquit (Christus), sicut ipse de Patris. *Ibid.*, c. XXV. Hic (Christus) interim acceptum à Patre munus effudit Spiritum Sanctum tertium nomen Divinitatis, et tertium gradum majestatis, deductorem omnis veritatis, quæ est in Patre et Filio et Spiritu Sancto, secundùm Christianum sacramentum. *Ibid.*, n. XXX. Saint Irénée dit aussi que le Fils donne aux hommes le don du Saint-Esprit qu'il tient du Père. Acceptum munus à Patre, etc. L. IV, c. XVII, n. 2.

Père, en tant que Père, ne regarde que le Fils; le Fils, en tant que Fils, ne regarde que le Père : c'est donc par une propriété commune aux deux premières Personnes que le Saint-Esprit est produit. Et de même que les trois Personnes divines, en produisant le monde, ne sont pas trois principes du monde, mais un seul, parce que, bien que les trois Personnes agissent en créant le monde, ce n'est point par leurs relations entre elles, par ce qu'il y a en elles d'opposé et de propre, mais par ce qu'elles ont de commun, c'est-à-dire par l'intelligence, la volonté et la puissance créatrice, et qu'ainsi elles ne sont qu'un seul principe du monde; de même, en produisant le Saint-Esprit, le Père et le Fils ne le produisaient pas par ce qui les distingue l'un de l'autre, mais par une propriété commune qui n'a pas, pour nous du moins, d'analogie dans la création. Ainsi, quoiqu'elle appartienne à deux Personnes, l'action qui produit le Saint-Esprit étant une, il procède d'elles comme d'un seul principe.

Certes, nous ne prétendons pas que ces considérations, ces raisonnements de saint Augustin et des théologiens se trouvent clairement et distinctement dans les anciens Pères. Mais si l'on observe que tous ceux qui se sont spécialement occupés de la procession du Saint-Esprit, en disant parfois que le Saint-Esprit procède du Père *et* du Fils, disent ordinairement qu'il procède du Père *par* le Fils; si l'on compare à cette expression d'autres expressions analogues, telles que celles-ci, que Dieu a créé et conserve le monde par le Fils, ou par le Fils et le Saint-Esprit; et si l'on ajoute qu'en parlant ainsi ils ont voulu maintenir contre les gnostiques l'unité du principe créateur ou justifier l'Église accusée par les modalistes de renverser la monarchie divine, ainsi que nous le verrons dans le cours du livre suivant, on sera convaincu que les anciens docteurs qui ne doutaient pas que le monde n'ait été créé par les trois Personnes divines comme par un seul principe, croyaient aussi que le Saint-Esprit procède comme par un seul principe, du Père et du Fils. Tertullien nous autoriserait au besoin à tirer cette conclusion d'une

manière rigoureuse; car c'est pour prouver que l'Église ne méconnaît pas et n'altère pas la Monarchie ou l'unité de principe par sa doctrine d'une Trinité réelle, qu'il dit expressément « et qu'il ne tire pas le Fils d'ailleurs que de la « substance du Père, et qu'il ne croit pas que le Saint-Esprit « soit d'ailleurs que du Père par le Fils. »

CHAPITRE XVII.

Conclusion de ce livre. — L'Église chrétienne des premiers siècles instruite de toutes les vérités relatives au Saint-Esprit.— Ce qu'il est en lui-même.— Ce qu'il est par rapport au Père et au Fils. — Ce qu'il est par rapport à nous, à l'Église et à la création tout entière.

I. On peut maintenant apprécier, en pleine connaissance de cause, la valeur des assertions contre lesquelles nous nous sommes élevé au commencement de ce livre, et dont le but est d'établir que le Saint-Esprit tenait peu de place dans la théologie chrétienne des premiers siècles, et qu'avant les hérésies d'Arius et de Macédonius, l'Église n'en avait que des idées incertaines et imparfaites.

Car, de bonne foi, avec les pertes si nombreuses que nous avons faites des monuments anciens, peut-on désirer des enseignements plus précis que ceux que nous avons rapportés? Et qu'est-ce donc que l'antiquité chrétienne ignorait de vraiment important, d'essentiel sur le Saint-Esprit, que nous sachions aujourd'hui?

A le considérer en lui-même, ne le regarda-t-elle pas constamment comme une Personne réelle subsistante avec le Père et le Fils? Ne lui attribua-t-elle pas toujours l'inspiration prophétique et la sanctification de l'homme depuis son origine, ce qui implique et la connaissance des choses à venir et sa préexistence à la création du monde? Existant ainsi dès le commencement, quand, où, par qui, dans l'Église, a-t-il été regardé comme produit dans le

temps? Et n'est-il pas vrai que jamais il n'a été dit ni écrit, dans son sein, qu'il fût une créature? N'est-il pas vrai aussi que les plus anciens docteurs lui ont attribué, avec la prescience, la connaissance des secrets des cœurs, la puissance créatrice et conservatrice du monde, l'immensité, l'immutabilité; qu'ils lui ont donné, soit en particulier, soit avec le Père et le Fils, le nom de Dieu, c'est-à-dire qu'ils lui ont attribué les opérations, les perfections, la dénomination qu'ils réservaient constamment au Dieu suprême et véritable?

II. A considérer l'Esprit saint par rapport au Père et au Fils, n'est-il pas certain que jamais il n'a été séparé de l'un et de l'autre? que jamais il n'a été regardé comme une production étrangère à leur substance, mais comme une dérivation, une émanation indivisible de cette substance même? que toujours il a été représenté comme étant en eux, avec eux, et que l'antiquité a étendu au Saint-Esprit les paroles du Sauveur, *moi et mon Père nous sommes une même chose?* En quoi l'a-t-elle regardé comme inégal au Père et au Fils? En sainteté? Mais il est comme eux et avec eux la sainteté essentielle et absolue. En dignité? Mais elle l'a toujours adoré conjointement avec le Père et le Fils. En connaissance et en puissance? Mais elle lui a attribué comme au Père et au Fils la connaissance de toutes choses, la création, la sanctification des âmes, la résurrection des corps, et le règne avec le Père et le Fils dans l'homme justifié. Il est vrai qu'elle l'a toujours placé après le Père et le Fils; mais quand l'a-t-elle mis au-dessous? Elle a cru qu'il était le troisième dans la Trinité; mais elle a cru aussi qu'il procédait tout à la fois de la première et de la seconde Personne, ce qui sépare foncièrement la Trinité chrétienne des Trinités imaginées dans tous les systèmes d'émanation. Elle a quelquefois exprimé sa procession unique du Père et du Fils d'une manière admirable; et si elle n'a pas pu dire précisément en quoi cette *procession* consiste, les théologiens modernes ne peuvent pas le dire davantage.

III. Enfin, à considérer l'Esprit saint par rapport à nous, à l'Église et à la création tout entière, qu'est-ce donc que l'antiquité chrétienne n'a pas connu? Que nous a-t-elle laissé à découvrir? La théologie moderne attribue-t-elle plus clairement au Saint-Esprit l'inspiration prophétique et la sanctification de l'homme, que ne l'ont fait, après les livres saints, saint Clément pape, saint Ignace, Hermas, saint Justin, Athénagore, Théophile, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, les conciles d'Afrique et toute l'Église du troisième siècle? Qui a dit plus clairement que Tertullien, que saint Hippolyte, que saint Irénée, qu'il est, avec le Père et le Fils, le créateur de l'homme et du monde? Qui donc aujourd'hui enseigne d'une manière plus précise que ne l'ont fait Origène et Novatien, qu'il est le formateur de l'Église, l'auteur de tous les pouvoirs qui y sont établis, le dispensateur suprême de toutes les grâces dont elle a été faite dépositaire? Qui, en distinguant son action propre de celle du Père et du Fils, nous en a donné une plus belle idée que saint Hippolyte et saint Irénée, qui, sans le mêler avec la création, le regardent comme le principe de la vie ou de l'harmonie universelle, et lui attribuent la puissance perfectionnante? Et n'est-il pas vrai que toute cette doctrine de l'antiquité sur le Saint-Esprit s'accorde merveilleusement dans toutes ses parties, et qu'il est impossible d'y apercevoir la moindre trace d'une Personne divine, ou séparée, ou amoindrie, et dégénérant de la perfection des deux autres?

Mais ce beau mystère de l'égalité naturelle des trois Personnes divines se montre principalement en tout son éclat dans la doctrine de leur *unité*, qui fait le sujet d'une grande partie du livre suivant.

LIVRE DOUZIÈME.

Unité de la Trinité. — Origines du dogme de la Trinité.

CHAPITRE I.

Doctrine de l'Église sur l'unité de la Trinité. — Ce dogme enseigné implicitement dans les premiers siècles. — Prétentions des rationalistes modernes. Double but de ce livre. — Plan de la première partie relative à la foi de l'Eglise primitive sur l'unité de la Trinité.

I. Saint Grégoire de Nysse, dans un de ses beaux ouvrages, dit que la doctrine chrétienne sur la Trinité tient comme le milieu entre le judaïsme et le polythéisme; que l'Église professe, avec le judaïsme, un Dieu unique, qu'avec le polythéisme, elle reconnaît en Dieu une pluralité; ou, en d'autres termes, qu'elle admet dans la nature divine une unité qui ne fait pas de Dieu un être unipersonnel et solitaire, et une Trinité qui ne multiplie pas la divinité [1]. Telle est, en effet, l'unité de la Trinité chrétienne, que non-seulement le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois Personnes consubstantielles, égales, coéternelles, unes d'une unité spécifique, mais qu'elles possèdent essentiellement la même nature; de telle sorte que, subsistant en trois Personnes réellement distinctes, la nature divine soit néanmoins indistincte et indivisible. Et c'est là vraiment ce qu'il y a de plus incompréhensible, et d'absolument incomparable dans le mystère du Dieu trois fois saint.

Néanmoins, ce dogme, tout sublime qu'il soit, n'est, à le bien prendre, que la conséquence nécessaire, ou, pour mieux dire, que l'expression complète et rigoureuse des enseigne-

[1] 1. Greg. Nyss., *Orat. catech.*, c. III.

ments de l'Église primitive que nous avons rapportés dans le cours de cette première partie de notre ouvrage. Reprenons-les en peu de mots, afin qu'on aperçoive l'enchaînement lumineux de ces admirables doctrines.

Nous avons vu, dans les trois premiers livres, que, depuis son origine, l'Église chrétienne a cru, a professé que la nature divine est absolument simple et indivisible; que Dieu est Un, non en ce sens restreint selon lequel les hommes le sont entre eux, parce qu'ils font partie d'une même espèce ou appartiennent à une même race, à une même famille, ainsi que se le figuraient les polythéistes, mais qu'il est Un d'une unité de nature singulière, absolue, numérique; que seul il est immense, omniscient, tout-puissant, immuable; que seul il est créateur de toutes choses; que seul il doit être appelé Dieu directement et absolument; que seul il doit être adoré comme tel.

D'autre part, nous avons vu, dans les livres suivants, toujours d'après les enseignements constants des premiers siècles, que la nature divine subsiste en trois Personnes réellement existantes, réellement distinctes l'une de l'autre; qu'à ces trois Personnes appartiennent l'immensité, l'omni-science, la toute-puissance, l'immutabilité; que ces trois Personnes ont créé le monde; qu'elles sont et doivent être appelées Dieu d'une manière absolue, soit qu'on les considère ensemble, soit qu'on les considère chacune en particulier; enfin qu'elles ont toujours été l'objet direct du culte chrétien.

De là résulte rigoureusement, nécessairement, cette conclusion : que l'ancienne Église a cru que les trois Personnes divines n'étaient qu'un seul Dieu, un Dieu unique et parfaitement simple, immense, omniscient, tout-puissant, immuable, éternel, créateur de toutes choses, qui seul peut être appelé Dieu, qui seul doit être adoré comme tel.

II. Quelques savants du siècle dernier, qui n'avaient pas étudié l'antiquité chrétienne dans ses sources, ou qui ne l'avaient étudiée qu'à travers leurs préjugés dogmatiques, se sont inscrits en faux contre cette conclusion. Ils se sont

figuré que cette conception de la Trinité était une conception toute moderne, inconnue à l'antiquité, née dans les temps de la scolastique, et qui a triomphé au concile de Latran par son influence dominatrice. Cette idée favorise trop le système du christianisme progressif pour n'avoir pas été accueillie par les rationalistes modernes et par ces historiens de la philosophie qui aiment à considérer le dogme chrétien comme soumis aux lois de développement et de variation auxquelles sont soumis les systèmes philosophiques. Ils comprennent tous que si l'on ne peut marquer un progrès interne, un développement substantiel dans la doctrine de l'Église sur la Trinité, cette foi et la conception qui l'accompagne sont en dehors des lois de mouvement qui régissent les opinions humaines, et par là qu'elles relèvent d'un principe supérieur et divin. C'est aussi ce qui nous engage à consacrer un livre entier de cet ouvrage à montrer, d'un côté, que, dès son origine, l'Église a parfaitement conçu et expressément professé l'unité absolue de la Trinité; de l'autre, qu'elle n'a rien emprunté, pour former sa doctrine sur l'ensemble de ce mystère, aux systèmes philosophiques contemporains ou antérieurs, et que s'il y en avait des traces dans les livres sacrés des Juifs, ces traces étaient mêlées d'obscurité et d'incertitude; de sorte que c'est à Jésus-Christ qu'on doit rapporter, comme à sa source, la profession publique et la connaissance distincte de ce grand mystère.

III. L'ordre que nous adoptons pour faire connaître la vraie doctrine de l'Église primitive sur l'unité de la Trinité est marqué dans les propositions suivantes : l'Église chrétienne a toujours cru que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul et unique Dieu. Ils sont un Dieu unique en ce sens qu'il n'y a dans la Trinité qu'une substance unique, indivisible, indivisiblement communiquée, indivisiblement possédée par le Père, le Fils et le Saint-Esprit; et à cause de cette unité de substance, ces trois Personnes existent simultanément partout et réciproquement l'une dans l'autre. Ces trois Personnes ne forment pas cependant trois principes; il

n'y a dans la Trinité qu'un seul principe, le Père, de qui le Fils et le Saint-Esprit tiennent leur être et la substance divine. A cause de cette unité de principe, combinée avec l'unité de substance, il y a unité absolue de volonté et d'action dans les opérations extérieures de la Trinité. En d'autres termes, l'Église a toujours cru que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu, et elle a conçu cette unité comme une unité de substance, de principe, et d'opération extérieure.

CHAPITRE II.

Doctrine du concile de Latran. Conformité des enseignements de l'ancienne Église avec cette doctrine. Trois Personnes et un seul Dieu. Athénagore, saint Irénée et l'École d'Alexandrie. — Tertullien et l'Église occidentale. — Nul besoin de rapporter d'autres témoignages.

I. Le concile général de Latran, tenu en 1215 sous Innocent III, s'exprime ainsi dans un décret célèbre : « Nous « croyons fermement et nous confessons avec simplicité « qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu, le Père, le Fils et le « Saint-Esprit, qui sont, il est vrai, trois Personnes, mais « une seule essence, une seule substance ou une nature ab- « solument simple [1]. »

Cette définition si précise de l'unité parfaite de la nature divine dans la Trinité, n'exprimait pas une foi nouvelle ; et sans invoquer ici le témoignage de docteurs particuliers, nous trouvons des définitions ou des professions de foi toutes semblables dans le concile de Rome, tenu sous le pape Damase, dans la lettre synodique du premier concile de Constantinople, et dans le concile d'Alexandrie présidé par saint Athanase, et où fut traitée avec tant de sagesse la ques-

1. Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd unus solus est verus Deus... Pater, Filius et Spiritus sanctus, tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omninò. Conc. Lat. III.

tion des trois hypostases [1]. Mais ces monuments sont postérieurs au concile de Nicée ; ce n'est donc pas le lieu de les produire. Nous n'avons à rapporter ici que les témoignages de la foi de l'Église avant cette époque.

Ces témoignages sont nombreux et précis. L'apologiste Athénagore, après avoir établi que les chrétiens reconnaissent un seul Dieu éternel, un seul créateur de toutes choses, ajoute immédiatement après : « Comment peut-on regarder « comme athées ceux qui professent Dieu le Père, et le Fils « Dieu et le Saint-Esprit [2] ? » Dans un autre endroit où il rappelle que les poëtes ont admis l'unité du Dieu suprême, il rapporte à la nature de Dieu, le Père, le Verbe ou le Fils, et le Saint-Esprit [3]. Et un peu plus loin, après avoir établi que le Dieu qui n'est pas fait est seul éternel, il ajoute que les chrétiens « reconnaissent comme Dieu le créateur de « l'univers et son Verbe [4]. » Cette expression est bien remarquable. Et si Athénagore ne parle pas en cet endroit du Saint-Esprit, il est évident, par tous les autres passages où il en parle, qu'il ne l'exclut pas, et même qu'il le renferme sous ce nom de Dieu. Saint Irénée, à cause de l'objet même de son grand ouvrage, devait revenir souvent sur l'unité du Dieu créateur de toutes choses. Il n'y a pas manqué. Nous en avons vu, nous en verrons encore la preuve. Mais il est bon de rapporter ici un passage tout semblable à celui d'Athénagore, et où il dit que « le Père et son Verbe sont le « même et unique Dieu qui, depuis l'origine, assiste le genre « humain et le sauve [5]. » Il importe peu qu'il ne nomme pas non plus en cet endroit le Saint-Esprit ; car nous avons vu que constamment il établit le même rapport d'unité entre

1. Theod., *Hist. eccl.*, lib. V, c. XI. *Ibid.*, c. IX. S. Ath., *Tom. ad Antioch.* Opp., t. II.

2. *Leg.*, n. 10.

3. *Leg.*, n. 24.

4. Ὡς μὲν οὖν οὐκ ἐσμὲν ἄθεοι, Θεὸν ἄγοντες τὸν ποιητὴν τοῦ δὲ τοῦ παντός, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Λόγον. *Ibid.*, n. 30.

5. Cùm sit unus et idem Deus Pater et Verbum ejus, semper assistens humano generi. *C. Hær.*, l. IV, c. XXXVIII, n. 2.

le Saint-Esprit et le Père, qu'entre le Fils et le Père. Nous devons faire la même observation relativement à Origène et à Clément d'Alexandrie. L'un et l'autre disent expressément que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que « le Père et le Fils, « qui sont deux, sont un seul Dieu; que le Verbe, qui est en Dieu, « est inséparable, indivisible du Père, un seul Dieu avec lui; » qu'en adorant le Père et le Fils, les chrétiens n'adorent qu'un seul Dieu [1]; et s'ils ne parlent pas toujours du Saint-Esprit, ils l'y comprennent certainement, puisqu'ils enseignent constamment qu'il a avec le Père la même unité que le Fils.

II. Tertullien et saint Hippolyte, dans leurs traités contre Praxéas et contre Noët, s'expriment d'une manière qui ne rend nécessaires aucun rapprochement, aucune interprétation. Rien n'est plus beau que ce que dit le premier de ces docteurs à la fin de son traité contre Praxéas : « C'est un acte « de foi judaïque de croire un seul Dieu de telle sorte qu'on « ne veuille pas compter avec lui le Fils, et après le Fils, « le Saint-Esprit; car qu'y a-t-il entre les Juifs et nous, sinon « cette différence? Quelle est l'œuvre de l'Évangile, quelle « est la substance du nouveau Testament, si ce n'est que le « Père et le Fils et l'Esprit, que l'on croit être trois, sont « cependant un seul Dieu [2]? » Ainsi, ne pas vouloir compter en Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est du judaïsme; et la substance du christianisme, d'après Tertullien, consiste à croire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois, et néanmoins ne sont qu'un Dieu.

Saint Hippolyte ne parle pas d'une manière moins précise. Après avoir rapporté le premier verset de l'Évangile selon saint Jean, voulant prévenir ou détruire l'objection que fai-

1. Οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· ἀλλ' οὐδὲ ὑπὸ τοῦ Λόγου· ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ Θεός. Clem. Alex., *Pæd.*, c. VIII, p. 135. Ἡμεῖς δέ, τὸν ἐν ταυτότητι Λόγον Θεὸν ἐν Θεῷ φαμέν, ὃς καὶ εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς εἶναι λέγεται, ἀδιάστατος, ἀμέριστος, εἷς Θεός. *Ibid.*, *Excerpt. Theod.*, n. VIII, p. 969. — V. l. VIIIe, c. VI, XII.

2. Cæterùm Judaicæ fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium annumerare ei nolis, et post Filium, Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos, nisi differentia ista? Quod opus Evangelii, quæ est substantia novi Testamenti, statuens legem et Prophetas usquè ad Joannem, si non exindè Pater et Filius et Spiritus tres crediti, unum Deum sistunt? *Adv. Prax.*, c. XXXI.

saient sans cesse les Noëtiens, qu'admettre en Dieu plusieurs Personnes, c'était admettre plusieurs dieux, il raisonne ainsi : « Parce que le Verbe était chez Dieu, et était Dieu, avan- « cera-t-on pour cela que c'est dire deux dieux? Pour moi, « je ne dirai pas deux dieux, mais un seul, un seul et deux « Personnes, et une troisième Économie, la grâce du Saint- « Esprit. Le Père est un, mais il y a deux Personnes, « parce qu'il y a le Fils, et la troisième qui est le Saint- « Esprit. L'Économie divine se réduit à un seul Dieu. Car il « y a un seul Dieu, le Père qui ordonne, le Fils qui obtem- « père, le Saint-Esprit qui enseigne la science; le Père qui « est au-dessus de tout, le Fils qui est partout, le Saint- « Esprit qui est en tout. Nous ne pouvons sainement enten- « dre l'unité de Dieu, si nous ne croyons véritablement au « Père et au Fils et au Saint-Esprit [1]. » Pour comprendre parfaitement ce passage, il faut se rappeler que, dans le langage de saint Hippolyte, comme dans celui de Tertullien, le mot *Économie* signifie, dans la Trinité, ou les trois Personnes, ou chacune d'elles. Il n'y a donc pas deux dieux, mais un seul; un seul Dieu et trois Personnes; c'est en l'unité de Dieu que se résout la Trinité; le Dieu unique est tout à la fois le Père qui ordonne, le Fils qui exécute, le Saint-Esprit qui enseigne la science; et c'est seulement par cette Trinité qu'on entend utilement l'unité divine.

Un des évêques qui assistèrent au célèbre concile de Carthage tenu par saint Cyprien exprimait en moins de mots, mais d'une manière non moins énergique, la même vérité : « Il n'y a qu'un Dieu, disait-il, qui est et Père et Fils et Saint-Esprit [2]; » et un célèbre martyr espagnol, au com-

1. Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ Θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον Πνεῦμα.... οἰκονομίας συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν, εἷς γάρ ἐστιν ὁ Θεός· ὁ γὰρ κελεύων Πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον Πνεῦμα.... Ἄλλως τε ἕνα Θεὸν νομίσαι μὴ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι πιστεύσωμεν. *C. Noet.*, n. XIV.

2. Ἑνὸς ὄντος Θεοῦ καὶ Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος. *Conc. Carth.* Hardouin, *Collect.*, t. I, c. 175.

mencement du siècle suivant, confessait devant ses bourreaux, « le Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Père très-haut, « Fils unique de celui qui est unique, et qui avec le Père « et le Saint-Esprit est le seul et unique Dieu[1]. »

III. Mais qu'est-il besoin de rapporter ici d'autres témoignages? Tout le monde avoue que jamais l'Église chrétienne n'a reconnu plusieurs dieux; qu'elle a regardé comme une calomnie le reproche que lui faisaient les Sabelliens, après les Juifs et les païens, d'adorer deux ou trois dieux; et qu'elle a condamné comme impies ceux qui, séparant entre elles les Personnes divines, introduisaient par là même trois divinités[2]. Ainsi la formule catholique, *Un Dieu unique en trois Personnes*, est incontestablement la formule de tous les siècles. Reste à savoir si cette formule ou si l'unité des trois Personnes divines a toujours été conçue comme nous la concevons aujourd'hui.

CHAPITRE III.

Conception du dogme de l'unité de la Trinité. — Unité de substance dans les trois Personnes divines. — L'unité des trois Personnes est une unité substantielle, ou quant à la substance. Athénagore, saint Hippolyte. — Les trois Personnes n'ont qu'une seule substance. Tertullien. — La même vérité enseignée sous d'autres formes par saint Irénée et Clément d'Alexandrie.

I. Ce n'est pas depuis quelques siècles seulement, c'est depuis l'origine même de l'Église que les chrétiens méditent sur le mystère de l'unité et de la distinction des trois Personnes divines; et nous voyons, dans l'Apologie d'Athénagore, qu'ils regardaient comme leur occupation principale « de connaître Dieu et son Verbe, de savoir quelle était l'unité du Fils avec le Père, quelle était la communication « du Père à l'égard du Fils, ce que c'était que l'Esprit saint,

1. Dominum enim Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum, ipsum cum Patre et Spiritu sancto unum solum Deum profiteor. *S. Vincent.*, Passio, n. v. *Act. Martyr.*, p. 392.

2. V. livre IVe de cette Histoire, c. XIII, etc.

« quelle était l'union, et quelle était, dans cette union, la « différence du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1]. »

Le même Athénagore fait assez clairement entendre, dans le même ouvrage, en quoi consiste cette unité, cette union, cette communication. Dans le bel endroit où il explique en quel sens Dieu a un Fils, il dit que le Fils de Dieu est « le « Verbe du Père, comme étant son idée et son énergie ; » que « de lui proviennent et par lui ont été faites toutes « choses, parce que le Père et le Fils sont un[2]. » Comme si cette unité n'était pas encore assez clairement exprimée, il ajoute que « le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils « par l'unité et la puissance de l'esprit[3]. » C'est par ces termes, *la puissance de l'esprit*, ou simplement *la puissance*, qu'Athénagore exprime constamment ce qu'il y a de commun dans le Père et le Fils, et même dans les trois Personnes ; car il ajoute, immédiatement après le passage que nous venons de citer : « Comment peut-on appeler athées ceux qui « disent qu'il y a Dieu le Père, Dieu le Fils, et le Saint-Es- « prit, et qui montrent et leur *puissance* dans l'unité et leur « différence dans l'ordre[4] ? » Il revient plus bas sur la même expression, en disant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un quant *à la puissance*[5]. Tout se réduit donc à savoir ce qu'Athénagore entend par ce mot ; et nous n'hésitons pas à dire que c'est ce que nous appelons la substance, la force substantielle. En effet, dans le passage où il explique ce que sont le Fils et le Saint-Esprit, il dit d'abord que les chrétiens croient « un Dieu unique, non fait, éternel, invisible et impassible, environné de lumière et de beauté, d'*esprit* et de *puissance*[6] ; » et plus bas il dit encore que « Dieu est à lui-même toutes choses, lumière inaccessible, monde parfait,

1. *Leg.*, n. 12. V. ci-dessus, livre IV[e], c. IV.
2. Ἑνὸς ὄντος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. *Leg.*, n. 10.
3. Ὄντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν Πατρὶ καὶ Πατρὸς ἐν Υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει Πνεύματος. *Ibid.*
4. Καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν. *Ibid.*
5. Ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν. *Ibid.*, n. 24.
6. Καὶ Πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον. *Ibid.*, n. 10.

esprit, *puissance*, raison [1]. » Évidemment, en ces passages, l'*esprit*, la *puissance*, sont pris pour la substance même de Dieu, pour cette force substantielle qu'il possède éternellement, essentiellement, qui, soit qu'il agisse, soit qu'il n'agisse pas sur le monde, est en lui, et est lui-même. C'est selon cette force intérieure et substantielle que le Père est un avec le Fils et le Saint-Esprit; c'est ce qui fait que le Fils est dans le Père, et que le Père est en lui; et que le Saint-Esprit est une émanation qui dérive du Père et qui retourne à lui, de même qu'un rayon du soleil [2], qui n'est avec le soleil qu'une seule et même substance.

Saint Hippolyte emploie la même expression qu'Athénagore pour désigner ce qu'il y a de commun dans les trois Personnes divines. « Si quelqu'un, dit-il après avoir enseigné la nécessité de croire à la Trinité, si quelqu'un veut savoir « comment il faut entendre que Dieu est Un, qu'il comprenne « que *la force*, que *la puissance* de Dieu est unique, et que, « quant à *la puissance*, Dieu est un; mais que, quant à l'éco- « nomie, il y a en lui une triple manifestation. » « Car, « ajoute-t-il bientôt, le Dieu auquel il faut croire est Un, « incréé, impassible, immuable. » Puis, pour faire entendre que, quoique le Verbe soit Dieu, le Père et le Fils ne sont pas deux dieux, il dit que le Fils sort du Père comme une lumière allumée à une autre lumière, comme l'eau sort de sa source, comme le rayon sort du soleil; comparaisons dont la première semble indiquer deux individualités séparées, et les deux autres semblent anéantir toute distinction réelle. Faisant immédiatement après l'application de son principe, « Il n'y a, dit-il, dans les deux qu'une *puissance*, » celle qui vient du tout; or le tout « est le Père de qui est le Verbe, qui « est *puissance* aussi; » et un peu plus bas, il appelle le Saint-Esprit, « *la puissance paternelle* de qui les prophètes reçoi-

1. Πάντα γάρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. *Ibid.*, n. 16.

2. Ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. *Ibid.*, n. 10.

3. Εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, πῶς εἷς Θεὸς ἀποδείκνυται, γινωσκέτω ὅτι μία δύνα-

reconnaisse que le Père, le Fils et le Saint-Esprit subsistent chacun dans sa propriété personnelle[1]. D'ailleurs, il ne cesse de professer que « la Trinité est unie, enchaînée dans une « unité simple », et qu'il y a « une substance unique dans « les trois Personnes ainsi cohérentes l'une à l'autre[2]. »

Nous ne trouvons, ni dans saint Irénée ni dans saint Clément d'Alexandrie, l'usage de termes abstraits pour désigner ce qu'il y a de commun entre les Personnes divines et ce qui leur est propre; mais nous n'y trouvons pas moins clairement la profession formelle de l'unité absolue de la substance divine dans la Trinité. Quoi de plus précis et de plus énergique, à cet égard, que les passages où, combattant l'erreur gnostique qui attribuait à des puissances inférieures à Dieu et séparées de lui, la création du monde, saint Irénée déclare que « c'est par lui-même que Dieu a fait, a disposé, a per- « fectionné toutes choses; qu'il est le Dieu unique, le créa- « teur qui a tout fait par lui-même, c'est-à-dire par le Verbe « et par sa Sagesse; » ou encore que « c'est par le Verbe et « la Sagesse, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il a fait spontané- « ment et librement toutes choses, et qu'ainsi il a tiré *de « lui-même* et la substance des créatures et l'exemplaire des « choses qui devaient être faites, et la figure des ornements « que le monde devait recevoir[3]. » Ainsi, au sens de saint Irénée, le Fils et le Saint-Esprit sont, par rapport à Dieu, d'autres *lui-même*, sont *lui-même*; et à cause de cette ex-

1. Nec diversitate alium Filium à Patre, sed distributione; nec divisione alium, sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius. *Adv. Prax.*, c. IX. (Scripturæ) unamquamque personam in suâ proprietate constituunt. *Ibid.*, c. XI.

2. Si te adhùc numerus scandalizat Trinitatis quasi non connexæ in unitate simplici, interrogo te, etc. Cæterùm ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus. *Ibid.*, c. XII.

3. Deum ipsum à semetipso fecisse liberè et disposuisse et perfecisse omnia, Hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam. S. Iren. *c. Hær.*, lib. II, c. XXX, n. 9. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia liberè et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* ipse à semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum, et figuram in mundo ornamentorum sumens. *Ibid.*, l. IV, c. XX, n. 1.

il commence par établir que Dieu est *un* par la prière rapportée dans le chapitre dix-septième de saint Jean, où le Sauveur demande que ses disciples soient *un* entre eux, comme *il est un* avec son Père ; et afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens qu'il attache à l'unité divine, il ajoute : « Dieu est un, et il est au-dessus de l'un, et au-dessus de « l'unité elle-même [1]. » Puis il prouve, par d'autres paroles du Sauveur dans la même prière, que celui-là même qui « seul est Dieu, est véritablement juste [2] ; » et, rapportant ce qui aura lieu au dernier jugement, où les bons seront placés à droite et les méchants à gauche, il dit que, « en tant qne « Père, Dieu est appelé bon, et qu'il est conçu comme celui « qui seul est bon ; mais qu'en tant que Fils, étant son Verbe « et existant dans le Père, il est appelé juste, à canse de la « relation mutuelle qui existe entre l'un et l'autre [3]. » Clément d'Alexandrie poursuit sa prenve en observant que Jésus-Christ enseigne que son Père est bon, et qu'il est le créateur du ciel et de la terre. Or tout le monde avoue que le Créateur est juste [4]. Puis, s'élevant à une considération plus générale, il dit que tont ce qui est juste est bon, que le Père est l'un et l'autre, qu'il est représenté par plusieurs puissances, qu'étant un, il a plusienrs attributs ; et enfin, résumant toutes ces considérations, il dit que le Père, étant toutes choses, n'était pas connu avant que le Fils vint, et que le but de l'avénement du Fils a été de nous faire entendre que « celui qui est le Dieu de toutes choses est le seul « et unique bon, juste, créateur, le Fils dans le Père, à qui « appartient la gloire dans les siècles des siècles [5]. » Telle

1. Ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. *Pædag.*, lib. I, c. VIII, p. 140.

2. Ὅτι δὲ ὁ αὐτὸς μόνος ὢν Θεός, καὶ δίκαιός ἐστιν ὁ αὐτὸς καὶ μόνος καὶ ὄντως ... μαρτυρήσει Κύριος, κ. τ. λ. *Ibid.*

3. Ou peut-être à cause de la relation qui existe entre la justice et la bonté. Καθὸ δὲ Υἱός, ὢν ὁ Λόγος αὐτοῦ, ἐν τῷ Πατρί ἐστι, δίκαιος προσαγορεύεται, ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 841.

5. Ὡς εἶναι ταῖς ἀληθείαις καταφανὲς τὸ τῶν συμπάντων Θεόν, ἕνα μόνον εἶναι,

est la forme sous laquelle Clément d'Alexandrie aime à représenter l'unité du Père et du Fils. Si elle parait singulière, elle ne saurait être plus énergique.

CHAPITRE IV.

Unité de substance dans les trois Personnes divines. Suite. — La substance divine indivisiblement communiquée par le Père au Fils et au Saint-Esprit. Origène. Belles expressions de Tertullien et de Denis d'Alexandrie. — Différence radicale de la Trinité catholique d'avec les autres systèmes trinitaires.—La substance divine indivisiblement possédée par les trois Personnes. Saint Alexandre d'Alexandrie condamne dans Hiéracas l'extension excessive qu'il donnait à la comparaison usitée d'un flambeau allumé à un autre flambeau.

I. Dans l'exposition que nous avons faite de la doctrine des premiers siècles sur la génération du Verbe, nous avons vu que, d'après l'enseignement constant de l'Église, qui a été aussi proclamé au concile de Nicée, lors de la discussion relative à l'adoption de l'ὁμοούσιος, cette génération a lieu d'une manière bien différente de la génération humaine. Simple, impassible, inaltérable, la substance divine est communiquée par le Père au Fils sans division, sans altération et sans diminution de celui qui en est le principe. Saint Justin, Tatien, saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien, et surtout Origène, ont insisté sur ce caractère essentiel de la génération divine. Mais si la substance du Père est ainsi communiquée au Fils, il est évident que c'est la même substance qui est en l'un et en l'autre. Car ou la substance du Fils est créée, comme les ariens le pensèrent plus tard, ce que ces docteurs repoussent unanimement; ou elle émane de la substance du Père, au sens du gnosticisme, et par là même elle en est séparée, ce qu'ils condamnent avec la même unanimité; ou enfin, le Fils est engendré indivisiblement de la substance

ἀγαθὸν, δίκαιον, δημιουργόν, Υἱὸν ἐν Πατρί, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. *Ibid.*, p. 142.

même du Père, et cette substance existe dans l'un et dans l'autre. Aussi, voyez les expressions dont ils se servent : « La « substance ne se sépare pas, elle s'étend ; » en s'étendant ainsi, elle reste néanmoins la même : « le principe originaire de« meure entier et inaltérable, quoique plusieurs propriétés « en dérivent ; » et le Fils engendré de cette substance « en « procède, mais n'en sort pas ; » « l'économie du mystère « dispose l'unité en trinité, et l'unité, qui tire d'elle-même « la trinité, n'est pas détruite par là, mais administrée [1], » ou communiquée. Denis d'Alexandrie ajoute à cette pensée de Tertullien une autre pensée qui la complète, et qui montre une autre face de la doctrine de l'Église primitive : « Pour « nous, dit-il, d'un côté nous dilatons l'unité indivisible « en trinité ; et de l'autre, cette trinité qui ne peut être « amoindrie, nous la resserrons, nous la récapitulons dans « l'unité [2]. » En Dieu, il y a dilatation de l'unité ; l'unité n'appartient donc pas à une seule personne. Dans cette dilatation, l'unité demeure indivisible ; cette dilatation n'est donc qu'une communication parfaitement simple de la nature divine. L'unité se dilate en trinité ; trois personnes possèdent donc cette unité. Cette trinité est immuable et inaltérable, et elle n'altère pas l'unité. Ainsi l'unité se dispose en trinité, la trinité se réduit à l'unité ; l'unité se déploie éternellement et immuablement en trinité, et la trinité se ramasse immuablement dans l'unité.

II. Doctrine vraiment admirable, et qui distingue la Trinité catholique non-seulement du trithéisme, mais de tous les autres systèmes trinitaires qui lui ont été opposés dans les divers siècles. Car, si l'on y regarde de près, on verra que tous ces systèmes ont été imaginés dans un intérêt fini, tem-

1. Nec separatur substantia, sed extenditur..... manet integra et indefecta materiæ matrix, etsi plures indè traduces qualitatum mutueris. Tertull., *Apol.*, c. XXI. Custodiatur œconomiæ sacramentum quæ unitatem in Trinitatem disponit. *Adv. Prax.*, c. II. Unitas ex semetipsâ derivans Trinitatem, non destruitur ab istâ, sed administratur... *Ibid.*, c. III.

2. Ap. Ath., *De Decr. Nic. Syn.* XXVI. V. le liv. IVe de cette Histoire, c. XIII.

poraire. C'est pour expliquer la création, la rédemption, l'effusion de la grâce sur l'Église, que Sabellius imagina son unité à triple face, à triple évolution : trinité nominale et impersonnelle; trinité tout extérieure et passagère. Dans ce système, la trinité ne subsiste jamais ; elle s'efface à mesure qu'elle se produit. C'est aussi pour expliquer la création qu'Arius imagina la production du *Logos*, et au-dessous du *Logos*, celle du Saint-Esprit. Ici l'unité ne se déploie pas, ne se dilate pas ; elle crée hors d'elle un être qui est infiniment au-dessous d'elle, et puis cet être en crée un troisième moins parfait que lui, mais plus parfait que le reste des créatures. L'unité demeure là dans son éternelle solitude, et les deux êtres qu'on lui adjoint, séparés essentiellement d'elle et l'un de l'autre, ne sauraient se ramasser en elle. La trinité néo-platonicienne semble avoir quelque chose de plus approchant de la Trinité catholique, que la trinité d'Arius. Les trois hypostases émanent l'une de l'autre, et, en un sens, subsistent chacune dans celle qui la précède; mais elles sont aussi inventées pour expliquer l'existence du mobile et du multiple : par la loi même de l'émanation, chacune dégénère de la perfection de celle dont elle émane ; et loin de se ramasser avec elle dans l'unité, elle s'en éloigne afin de fournir la transition à l'existence du monde. Encore une fois, dans ces diverses hypothèses, Dieu n'est pas essentiellement trinité, il le devient, et il ne peut pas devenir trinité sans le monde. Dans la doctrine catholique, au contraire, Dieu est l'unité qui, sans sortir d'elle-même, subsiste en trinité, et où, par un retour immanent et nécessaire, la trinité se replie en unité. Nos expressions sont imparfaites; mais, à travers cette imperfection, on comprend que dans notre croyance l'unité ne descend pas, ne tombe pas de sa hauteur ; et qu'elle se communique parfaitement au Fils et au Saint-Esprit, en demeurant toujours indivisible, immuable, parfaite, et se suffisant parfaitement à elle-même.

III. Pour l'entier éclaircissement de cette belle doctrine de l'Église des premiers siècles, nous devons dire ici quelque

chose d'une comparaison qui y est souvent employée, que le concile de Nicée a consacrée dans son Symbole, et qui semble impliquer une autre idée de l'unité divine dans la Trinité, que celle que nous venons de donner. Nous avons observé plusieurs fois que les anciens docteurs se plaisaient à représenter la génération du Verbe sous l'image de la lumière d'un flambeau allumé à un autre flambeau. C'est bien là une lumière unique qui se communique sans s'altérer, et qui est égale en deux sujets après cette communication; mais ces deux sujets subsistent séparément, et l'unité primitive est ainsi brisée. Nous n'insisterons pas ici sur ce que nous avons dit ailleurs à cet égard, que toute comparaison empruntée aux choses humaines pour représenter les choses divines est essentiellement défectueuse; que les comparaisons diverses employées par les Pères de l'Église pour imager un mystère incomparable, se tempèrent l'une par l'autre, et en particulier que celle qui est empruntée à la lumière de deux flambeaux, dont l'un est allumé à l'autre, trouve son tempérament et son correctif dans celle du soleil avec son éclat, qui n'est pas moins usitée; qu'enfin, il faut appliquer chaque comparaison à l'objet qui lui est propre, et qu'en particulier celle dont nous parlons n'a pour objet, dans la pensée des Pères, que de représenter l'inaltérabilité de la substance divine qui se communique, et la réalité des Personnes en qui elle subsiste; mais l'histoire ecclésiastique nous a conservé un fait que nous devons signaler ici, parce qu'il met hors de doute l'interprétation que nous donnons à cette comparaison, et qu'il répand une nouvelle lumière sur la foi de l'Église primitive, par rapport à l'unité de la Trinité. C'est Arius qui rapporte ce fait dans la lettre qu'il écrivit avec ses sectateurs à saint Alexandre d'Alexandrie. Il y avance, comme nous l'avons vu, que ce patriarche avait souvent réfuté dans l'Église ceux qui imaginaient ou avec Valentin que le Fils était une émanation du Père, ou avec Manès qu'il en était *une partie* consubstantielle, ou avec Hiéracas qu'il était engendré du Père « comme un flambeau allumé à un

autre flambeau, ou comme une lampe divisée en deux[1]. » Saint Alexandre, qui constamment, et de l'aveu même d'Arius, reconnaissait que le Fils était vraiment engendré du Père, ne repoussait évidemment la doctrine d'Hiéracas que parce que celui-ci prenait la comparaison d'un flambeau allumé à un autre flambeau à la rigueur, qu'il divisait le Père et le Fils comme une lampe à deux becs; ou, en d'autres termes, parce qu'il prétendait que la substance qui était dans le Père était autre que celle qui était dans le Fils: saint Alexandre admettait donc comme une vérité certaine et nécessaire à croire, que le Père et le Fils possèdent la même substance[2].

Quelques critiques s'inscrivent en faux contre l'assertion d'Arius à l'égard d'Hiéracas; mais nous ne voyons pas sur quel fondement. La lettre d'Arius est pleine d'équivoques. Il y enseigne assez clairement son erreur; il interprète mal la pensée de saint Alexandre; mais il n'est rien dans les condamnations qu'il lui attribue qui ne soit conforme à la doctrine de ce saint évêque. D'ailleurs Hiéracas, qui a cru que Melchisédech était le Saint-Esprit, a bien pu avoir une idée imparfaite de la génération du Verbe. En tout cas, il aura abusé d'une comparaison usitée, et, sous ce rapport, il aura mérité d'être réfuté par saint Alexandre. Nous pouvons, du reste, alléguer un autre témoin du double fait de l'assertion d'Hiéracas et de sa condamnation par saint Alexandre, et celui-ci est irrécusable. Ce témoin, c'est saint Hilaire, qui, commentant la lettre d'Arius, expose en détail l'erreur d'Hiéracas, reconnait qu'il a pris dans un mauvais sens la

1. Οὐδ' ὡς Ἱεράκας, λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο. Apud S. Epiph., *Adv. Hær.*, l. II, t. II, *hær.* LXIX, n. VII.

2. On voit par là combien est peu fondée l'assertion d'un écrivain moderne qui infère des comparaisons empruntées par les Pères au soleil, à son éclat et à ses rayons, à la source, au fleuve et à ses dérivés, à la racine, à la tige et au fruit, que ces docteurs, identifiant la substance divine avec le Père, ont pensé qu'elle produit, en les projetant au dehors d'elle, le Fils et le Saint-Esprit. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes.* B. I, S. 182.

comparaison empruntée à la lumière d'un flambeau allumé à un autre, et qu'à cause de cela il a été condamné[1].

—

CHAPITRE V.

Unité de substance dans la Trinité. Suite. — Circumincession ou *inexistence* réciproque des trois Personnes divines. Idée de la circumincession. — Si ce mot n'est pas très-ancien, le dogme qu'il exprime date de l'origine du christianisme. Langage de l'antiquité à cet égard. Athénagore. Clément d'Alexandrie. Origène. — Saint Irénée et Tertullien. — Les deux Denis d'Alexandrie et de Rome. Belle comparaison empruntée à la parole.

I. L'unité absolue de nature dans la Trinité implique ces deux choses, et que partout où est une des Personnes divines, les deux autres y sont avec elle, et qu'elles existent toutes trois mutuellement l'une dans l'autre. Par une réciprocité nécessaire, si les trois Personnes coexistent parfaitement et également l'une à l'autre, si elles existent réellement l'une dans l'autre, il s'ensuit qu'elles n'ont qu'une même nature. Car quelle autre raison de cette simultanéité d'existence, quel autre lien de cette *inexistence* réciproque, sinon la nature elle-même ? Cette simultanéité de présence, et plus proprement, selon nous, cette *inexistence* réciproque des trois Personnes divines, est ce que les Théologiens appellent la *circumincession*, περιχώρησις, propriété incommunicable de l'être divin par laquelle les trois Personnes se pénètrent intimement sans se confondre, s'embrassent sans se dépasser, sont si parfaitement unies, que le Père tout entier est dans le Fils et le Saint-Esprit, que le Fils tout entier est dans le Père et le Saint-Esprit, que le Saint-Esprit est tout entier dans le Père et le Fils, de sorte qu'il n'est rien en aucun d'eux qui subsiste au dehors des autres (v. S. Fulgent. *de Fide ad Petrum*, n. I).

II. Le mot *circumincession* n'est pas bien ancien dans l'Église, mais la vérité qu'il exprime remonte jusqu'à Jésus-

1. S. Hilar., *de Trin.*, l. VI, n. XII.

Christ. Car que peuvent signifier autre chose ces paroles du Sauveur, tant de fois répétées, *le Père est en moi, et moi je suis dans le Père?* Nous avons vu d'ailleurs l'antiquité chrétienne enseigner d'un commun accord que les trois Personnes divines sont naturellement inséparables l'une de l'autre et qu'elles se supposent mutuellement : que le Père suppose le Fils, que le Fils suppose le Père, que le Saint-Esprit suppose l'un et l'autre. Il ne serait donc pas nécessaire, ce semble, d'alléguer des témoignages en faveur de cette vérité. Mais comme toutes les parties de la doctrine catholique se soutiennent et s'éclairent, et que d'ailleurs nous nous sommes proposé de donner dans cet ouvrage une exposition complète des enseignements et du langage des premiers siècles, nous choisissons dans les monuments de l'antiquité les passages qu'il nous paraît le plus utile de signaler sur ce sujet.

Nous n'en connaissons pas de plus fort et de plus beau, en ce qui touche le Père et le Fils, que celui d'Athénagore que nous avons rapporté dans un des chapitres précédents [1]; car là, le philosophe chrétien enseigne l'existence réciproque du Père et du Fils l'un dans l'autre, et montre le fondement de cette *inexistence* dans l'unité de nature. Clément d'Alexandrie enseignait sans cesse la même vérité. Ainsi, dans son Exhortation aux gentils, il appelle Jésus-Christ *celui qui est en celui qui est* [2]. Il dit dans le *Pédagogue :* « Le Fils est dans « le Père, et le Père est dans le Fils ; » encore : « dans le « Père est le Fils et dans le Fils est le Père [3]; » et il parle ainsi pour faire entendre que le Fils est Dieu, qu'il est parfait avec le Père et comme le Père. Nous avons rapporté plusieurs fois le passage où il enseigne « qu'il y a un Père de « toutes choses, et un Verbe de toutes choses, et aussi un « Saint-Esprit qui est partout, » paroles qui expriment clairement la simultanéité et l'omniprésence du Père, du Fils

1. Voyez ci-dessus, c. III.
2. Ἐπεφάνη ὁ ἐν τῷ ὄντι ὤν. *Coh. ad G.*, n. 1, p. 7.
3. Υἱὸς ἐν Πατρὶ καὶ Πατὴρ ἐν Υἱῷ. *Pæd.*, lib. I, c. v, p. 112. Ἐν αὐτῷ γὰρ ὁ Υἱός, καὶ ἐν τῷ Υἱῷ ὁ Πατήρ. *Ibid.*, c. VII, p. 129.

et du Saint-Esprit. Il nous serait facile de trouver plusieurs endroits analogues dans Origène; mais il en est un que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'il exprime d'une manière précise la doctrine de la circumincession. Il dit donc que « le Verbe de Dieu porte en lui-même le Père et le Saint-« Esprit, dans la nature, mais non dans l'hypostase [1]. » La nature est donc le lien des trois Personnes divines, elle est aussi le pivot sur lequel elles se portent mutuellement.

III. Ordinairement c'est à la première Personne qu'est attribuée la propriété de porter les deux autres, et au Fils celle de porter le Saint-Esprit. Ainsi, saint Irénée dans un chapitre où il expose admirablement l'unité de la Trinité, dit que « le Père portant son Verbe, et le Verbe qui est porté « par le Père donne le Saint-Esprit à tous, ainsi que le Père « le veut; et qu'ainsi est manifesté le Dieu unique, le Père « qui est au-dessus de tout et partout et dans tous. Au-des-« sus de tout est le Père qui est le chef du Christ; partout « est le Verbe qui est le chef de l'Église; en tout est le Saint-« Esprit qui est l'eau vive que Dieu donne à ceux qui croient « sincèrement en lui, et qui savent qu'il n'y a qu'un Père « qui est au-dessus de tout et partout et en nous tous [2]. » On dirait qu'il y a de la contradiction dans ces paroles; car saint Irénée répète par deux fois que c'est le Père qui est en même temps au-dessus de tout, partout et en tout, et il dit aussi que c'est le Père qui est au-dessus de tout, et le Fils qui est partout, et le Saint-Esprit qui est en tout. Mais la contradiction disparait devant cette remarque, que par sa nature

1. Οὕτως οὖν ἐλαύνεται πάντα ὑπὸ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ, τοῦ φέροντος ἐν ἑαυτῷ τὸν Πατέρα καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐν φύσει, οὐχὶ ἐν ὑποστάσει. *In Ezech., hom.* 1, Opp., t. III. p. 361, n. 76.

2. Pater enim... Verbum suum portans et Verbum portatum à Patre, præstat Spiritum omnibus quemadmodùm vult Pater ... et sic unus Deus Pater ostenditur qui *est super omnia et per omnia* et *in omnibus nobis*. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiæ; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva quam præstat Dominus in se rectè credentibus et diligentibus se, et scientibus quia *unus Pater qui est super omnia et per omnia et in omnibus nobis* (*Ephes.* IV, 6). S. Iren., *Adv. Hær.*, l. V, c. XVIII, n. 2.

divine et par son *inexistence* dans les deux autres Personnes, le Père est partout et en tout, quoique ce qui lui est propre soit d'être comme principe au-dessus de tout.

Tertullien, tout en observant les appropriations qui sont faites dans l'Écriture à chacune de ces Personnes, leur a attribué la possession parfaite de la même immensité, à cause de l'unité de leur nature. « Ainsi, dit-il, le Père parle dans les « cieux, le Fils est sur la terre. Ce n'est pas là une sépara-« tion, c'est une disposition divine. Car nous savons que « Dieu est dans les abîmes, qu'il est présent partout, et que « le Fils, comme en étant inséparable, est aussi partout [1]. » A cause de l'indivisibilité naturelle du Père et du Fils, il y a donc entre eux simultanéité de présence partout. Cette simultanéité de présence et cette existence inséparable des trois Personnes est ce que Tertullien appelle « l'enchaînement du « Père dans le Fils et du Fils dans le Paraclet, enchaîne-« ment qui fait que les trois Personnes sont *cohérentes* l'une « à l'autre, et que, provenant l'une de l'autre, elles sont une « même chose et non une même Personne [2]. »

IV. Mais de tous les anciens docteurs, ceux qui nous semblent avoir le plus clairement enseigné la circumincession des Personnes divines, sont les deux Denis, celui de Rome et celui d'Alexandrie. Le premier déclare qu'il est « nécessaire « de croire que le Verbe divin est uni au Dieu de toutes « choses ; que l'Esprit saint demeure et habite en Dieu, et « qu'ainsi la Trinité divine revient et se ramasse comme « dans son faîte, dans le Dieu tout-puissant [3]. » Le second s'étend davantage sur cette doctrine. Il dit que « les noms « divins ne peuvent être ni divisés ni séparés : que le Père, « en tant que Père, ne peut être séparé du Fils, parce que le « nom de Père est le principe de leur union, et que le Fils

1. Filium quoque ut individuum cum ipso ubique. *Adv. Prax.*, c. XXIII.

2. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes, alterum ex altero, qui tres unum sint non unus. *Adv. Prax.*, c. XXV.

3. Συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι, κ. τ. λ. Dion. Rom. apud S. Ath., *de Decr. Nic. Syn.*, n. 26. V. le livre IVe de cette Histoire, c. XIII.

« ne peut être séparé du Père, parce que le nom de Père « suppose quelque chose de commun entre l'un et l'autre; « et que dans leurs mains est le Saint-Esprit qui ne peut « être séparé ni de celui qui l'envoie, ni de celui qui le « porte [1]. » Ailleurs, pour faire mieux entendre l'indivisibilité parfaite du Fils avec le Père, il compare le Verbe à la parole. « La parole, dit-il, est l'émanation de l'intelligence, « et elle en est distincte : elles sont l'une dans l'autre, quoi- « qu'elles soient distinctes l'une de l'autre; elles sont une « même chose, bien qu'elles soient deux. Ainsi, le Père et le « Fils sont une seule chose, et ils sont mutuellement l'un « dans l'autre [2]. » Cette comparaison, que saint Denis développe ailleurs, est celle qui représente le mieux la circumincession du Père et du Fils. Supposez une intelligence où tout soit en acte et immuable, telle qu'est l'intelligence divine. Partout où est cette intelligence, partout est sa parole, parce que partout elle se dit à elle-même tout ce qu'elle est. Partout où est la parole, partout est l'intelligence que la parole réfléchit. L'intelligence et la parole ne peuvent subsister l'une sans l'autre, ni se séparer l'une de l'autre. Elles se pénètrent, elles se contiennent, elles se rapportent l'une à l'autre ; ainsi elles sont une chose unique et inséparable.

—

CHAPITRE VI.

Unité de la Trinité. Conception de ce dogme. Suite. Unité de principe dans la Trinité. — Perfection de l'unité en Dieu. — Les anciens docteurs ne pensaient pas que l'unité divine pût subsister dans la Trinité sans l'unité de principe. — Tertullien. Saint Hippolyte. Novatien. — Belle parole de saint Denis de Rome. Raisonnements analogues d'Origène. — Loi du langage dans l'Église.

I. On se ferait une idée incomplète, et même inexacte, de la doctrine de l'Église primitive sur l'unité de la nature di-

1. Dion. Alex. apud S. Ath., *de Sent. Dion.*, n. 17. Ubi suprà.

2. Ἀπόῤῥοια γὰρ νοῦ λόγος... ἕτερος γενόμενος τοῦ ἐν καρδίᾳ λόγου, ὁ διὰ γλώσσης νοῦς προπηδῶν... καὶ οὕτως ἐστὶν ἑκάτερος ἐν ἑκατέρῳ, ἕτερος ὢν θατέρου· καὶ ἕν εἰσιν ὄντες δύο· οὕτω γὰρ καὶ ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἕν, καὶ ἐν ἀλλήλοις ἐλέχθησαν εἶναι. *Ibid.*, n. 23. S. Athan. Opp., p. 259.

vine dans la Trinité, si l'on réduisait cette unité même à la singularité, à l'individualité de la substance. Comme elle n'a jamais admis qu'une nature en Dieu, l'Église n'a jamais admis en Dieu qu'un seul principe; et non pas seulement en ce sens que les trois Personnes divines sont le principe unique des opérations intérieures, nous en parlerons dans le chapitre suivant; mais en ce sens qu'en Dieu lui-même il y a unité de principe. Par là, on conçoit que Dieu est un avec la plus grande perfection possible : un par l'unité de nature, un quant aux Personnes, parce qu'elles dérivent d'une seule Personne qui est le Père, et que, se rapportant ainsi à un seul principe, elles se résolvent éternellement sans se confondre dans la plus parfaite unité.

Nous n'avons pas besoin de rappeler les témoignages de l'antiquité desquels il résulte que le Père a toujours été regardé dans l'Église comme le principe de la Trinité. Ce serait recommencer ce que nous avons fait plusieurs fois, et spécialement dans le sixième livre de cet ouvrage. Mais il est bon de montrer que les anciens docteurs n'ont pas cru que l'unité de la nature divine pût subsister sans l'unité de principe. C'est ce que l'on remarque surtout dans ceux qui ont défendu l'Église contre les tentatives des sectes modalistes.

II. Une des accusations principales que ces sectes dirigeaient contre l'Église qui professait l'existence réelle des trois Personnes divines, c'est qu'en admettant la Trinité en Dieu, elle portait atteinte à son unité et détruisait la Monarchie. Pour se défendre contre ces attaques, les anciens docteurs faisaient deux choses : ils avouaient, d'un côté, qu'admettre en Dieu trois principes, et croire que les trois Personnes divines sont collatérales, ce serait détruire l'unité de Dieu et la Monarchie; mais ils soutenaient, de l'autre, que, croyant, comme ils le faisaient, qu'il n'y avait dans la Trinité qu'un seul principe de la divinité qui était le Père, d'où dérivaient d'une manière inséparable et auquel se rapportaient le Fils et le Saint-Esprit, leur foi ne nuisait en

rien à l'unité de Dieu et conservait la Monarchie divine.

C'est un des raisonnements de Tertullien, au commencement de son livre contre Praxéas : « Ils ne pensent pas, dit-« il de ses adversaires, qu'on puisse croire que Dieu est un, « si l'on n'admet que la même Personne est en même temps « Père, Fils et Saint-Esprit, comme si un seul ne peut pas « être tout, puisque c'est d'un seul que tout procède par « l'unité de la substance, et de telle sorte néanmoins qu'on « conserve le mystère de l'économie divine qui dispose l'u-« nité en Trinité [1]. La Monarchie n'est détruite que lorsqu'à « côté de la domination divine, on élève une autre domina-« tion qui ne relève aussi que d'elle-même, et qui, s'appar-« tenant, devient rivale de la première; mais, moi, ajoute-« t-il, qui ne déduis pas le Fils d'ailleurs que de la substance « du Père, qui admets que le Fils ne fait rien sans la vo-« lonté du Père; de bonne foi, comment puis-je détruire la « Monarchie? Il faut dire la même chose à l'égard de la « troisième Personne; car je ne crois pas que l'Esprit soit « d'ailleurs que du Père par le Fils. Rien ne s'éloigne donc « de l'origine d'où il tire ses propriétés. Ainsi, la Trinité « catholique, qui dérive du Père par des degrés entrelacés « et enchaînés, et ne nuit en rien à la Monarchie et conserve « le mystère de l'économie divine [2]. »

S. Hippolyte, ainsi que nous l'avons vu, se défend d'admettre deux Dieux, parce qu'il n'y a qu'une force substan-

1. Unicum Deum non aliàs putat credendum quàm si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat : quasi non sic quoque unus sit omnia, dùm ex uno omnia, per substantiæ scilicet unitatem, et nihilominùs servetur œconomiæ sacramentum, etc. *Adv. Prax.*, c. II.

2. Eversio monarchiæ illa est tibi intelligenda, cùm alia dominatio suæ conditionis et proprii statûs, ac per hoc æmula superinducitur. *Ibid.*, c. III. Cæterùm, qui Filium non aliundè deduco, sed de substantiâ Patris, nihil facientem sine Patris voluntate... quomodò possum de fide destruere monarchiam, quam à Patre Filio traditam in Filio servo? Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliundè puto quàm à Patre per Filium. *Ibid.*, c. IV. Nihil tamen à matrice alienatur à quâ proprietates suas ducit. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus à Patre decurrens, et monarchiæ nihil obstrepit, et œconomiæ statum protegit. *Ibid.*, c. VIII.

tielle dans la Divinité; mais lorsqu'il veut expliquer comment il n'y a qu'une force substantielle, il dit que c'est parce qu'elle réside originairement dans le tout qui est le Père et qu'elle dérive de lui.

Novatien s'étend davantage sur ces considérations. « Le « Fils est Dieu, dit-il, mais un Dieu qui procède de Dieu, qui « fait une seconde Personne, mais qui n'enlève pas au Père « d'être le Dieu unique. Car s'il était inengendré comme le « Père, s'il était sans principe comme lui, il aurait avec lui « une existence égale, collatérale, il y aurait nécessairement « deux êtres inengendrés, deux principes de toutes choses, « et par là même deux Dieux : ou bien encore, s'il n'était « pas Fils, mais Père, engendrant de son côté un Fils, com- « paré au Père, il ferait avec lui deux Pères, et par là même « deux Dieux. Mais, parce qu'il n'est pas de lui-même, il « tient tout ce qu'il est du Père; et parce qu'il est Fils uni- « que et le premier né de celui qui n'a pas de principe, il n'y « a qu'un seul principe, un seul chef de tous les êtres, il n'y « a qu'un seul Dieu. Enfin, le Fils est Dieu, parce que la « divinité lui est donnée et communiquée par le Père; et ce- « pendant il n'y a qu'un seul Dieu le Père, parce que, par « un retour nécessaire, cette même majesté et divinité re- « vient et est rapportée par le Fils au Père de qui il la « tient [1]. »

III. Ces pensées et ces raisonnements ne sont pas parti-

1. Si enim natus non fuisset, comparatus cum eo qui esset innatus, æquatione in utroque ostensâ duos facerent innatos, et ideò duos facerent Deos..... si sine origine esset, ut Pater inventus, et ipse principium omnium ut Pater, duo faciens principia, duos ostendisset nobis consequenter et Deos... Nunc autem quidquid est, non ex se est, quia nec innatus est, sed ex Patre est, quia genitus est.... quo genere dùm et unigenitus est, et primogenitus ex illo est qui originem non habet, unus est omnium rerum et principium et caput. Idcircò unum Deum asseruit. — Unus Deus ostenditur verus et æternus Pater à quo solo hæc vis divinitatis emissa, etiam in Filium tradita et directa, rursùm per substantiæ communionem ad Patrem revolvitur. Deus quidem ostenditur Filius cui divinitas tradita et porrecta conspicitur, et tamen nihilominùs unus Deus Pater probatur, dùm gradatim reciproco meatu illa majestas atque divinitas ad Patrem qui dederat eam rursùm ab illo ipso Filio missa revertitur et retorquetur. Novat., *de Trin.*, c. XXXI.

culiers aux docteurs que nous venons de citer. Les Alexandrins n'étaient pas moins jaloux de sauvegarder la Monarchie divine dans la confession de la Trinité. C'est pour cela qu'Origène, dans ses tomes sur saint Jean, attribue au Père seul d'être Dieu par lui-même; que, dans son huitième livre contre Celse, il soutient que les chrétiens n'introduisent pas le dualisme dans leur culte, quoiqu'ils adorent le Père et le Fils, parce que le culte qu'ils rendent au Fils se rapporte essentiellement au Père dont il est l'image et la splendeur, et qu'ils adorent l'un et l'autre par un culte unique[1]; et que, dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, toujours pour prouver que de ce que nous reconnaissons le Fils comme Dieu il ne s'ensuit pas qu'il y ait deux Dieux, il dit : « L'un et l'autre sont un seul Dieu, parce que le « Fils n'a pas d'autre principe de sa divinité que le Père, et « qu'il est une émanation pure de cette unique source « paternelle[2]. »

Il est inutile de rappeler de nouveau la belle parole de Denis d'Alexandrie, que l'Unité se dilate en Trinité, et que la Trinité se récapitule dans l'Unité d'où elle dérive. Mais nous ne pouvons nous empêcher d'invoquer une autorité plus imposante encore. Nous avons vu saint Denis de Rome réprouver ceux qui disputaient contre la doctrine auguste de l'Église et détruisaient la Monarchie divine, en la divisant en trois hypostases et trois vertus séparées[3]. Pour faire entendre comment il concevait cette Monarchie, nous l'avons vu déclarer « que le Fils et le Saint-Esprit habitent en Dieu, et que la « Trinité revient et se ramasse comme dans son faîte, qui est « le Dieu tout-puissant. » Il termine le fragment de sa lettre que nous a conservé saint Athanase, par une pensée analogue : « L'admirable et divine Unité, dit-il, ne doit pas être

1. Orig. *in Joann.*, t. II, n. 2. *C. Cels.*, l. VIII, 12, 13.

2. Unus autem uterque est Deus, quia non est aliud Filio divinitatis initium quàm Pater; sed ipsius unius paterni fontis, sicut Sapientia dicit, purissima emanatio est Filius. Orig. *in Ep. ad Rom.*, l. VII, n. 13. Opp., t. IV, p. 612.

3. Ap. S. Athan., *de Decr. Nic. Syn.*, n. XXVI. V. livre IV[e] de cette Histoire, c. XIII.

« séparée en trois divinités, mais il faut croire au Père tout-« puissant, et au Fils et au Saint-Esprit, et croire aussi que « le Verbe est uni au Dieu de toutes choses. Ainsi, la Tri-« nité divine et la prédication de la Monarchie seront con-« servées dans leur intégrité [1]. »

IV. Telle était donc la foi, tel était le langage unanime de l'Église au troisième siècle. Un seul Dieu, une seule nature divine; trois Personnes réelles, mais un seul principe; la Trinité et la Monarchie dans la Divinité. Sur ce point, pas de discussion, pas de discordance. L'autorité et la clarté de la loi qui régissait la croyance et le langage des catholiques étaient si puissantes, que personne ne s'en écartait, et dès les premiers siècles, l'Église pouvait dire ce qu'au cinquième elle disait par la bouche de saint Augustin, lorsque, relevant ces paroles de Porphyre, que *les Principes* purifient l'homme, il faisait cette observation importante : « Les philosophes « s'expriment librement, et ils ne craignent pas en parlant « des choses les plus difficiles à comprendre, d'offenser les « oreilles religieuses; mais pour nous, c'est un devoir de « parler conformément à des règles certaines, de peur que « la licence du langage n'engendre des opinions impies. Voilà « pourquoi nous ne disons pas *deux* on *trois principes* lors-« que nous parlons de Dieu, de même qu'il ne nous est pas « permis de dire deux ou trois Dieux, quoique, lorsqne nous « parlons en particulier soit dn Père, soit du Fils, soit du « Saint-Esprit, nous reconnaissions que chacnn est Dieu. Il « est donc vrai que l'homme est purifié par le *Principe* et « non par *les Principes*, comme parlent les Platoniciens [2]. »

1. Οὔτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας, τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα .... ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὸν Λόγον.... οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο. *Ib.*, S. Ath. Opp., p. 232.

2. Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quæ his significantur impiam gignat opinionem.—Nos itaque ita non dicimus duo vel tria

Ne serait-il pas à désirer que tous ceux qui écrivent sur des matières de théologie et de philosophie religieuse, ou connussent mieux ces règles du langage catholique, ou fussent plus fidèles à les respecter ?

CHAPITRE VII.

Unité de la Trinité. Suite. Unité de volonté et d'opération extérieure. — Unité de vouloir dans les trois Personnes divines. Le Fils et le Saint-Esprit ne veulent que ce que veut le Père. — Unité substantielle de volonté. La volonté du Père totalement et substantiellement imprimée dans le Fils et le Saint-Esprit. Le Fils, la volonté du Père. — Unité d'opération. Le Fils et le Saint-Esprit ne font rien que par la puissance qu'ils tiennent du Père. Ils sont sa puissance, son énergie. — Expressions singulières de saint Méthode. — Le Père crée, orne et gouverne toutes choses par le Fils et le Saint-Esprit. Dieu fait seul toutes choses. Beau raisonnement de Tertullien.

I. De l'unité de substance et de principe dans la Trinité résulte nécessairement l'unité de volonté et d'opération naturelle ou absolue. Car, si les trois Personnes veulent et agissent au dehors, comme elles ne peuvent vouloir et agir que par la nature qui leur est commune, il s'ensuit évidemment qu'elles n'ont qu'une volonté et qu'une action extérieure. Et réciproquement de l'unité absolue de volonté et d'opération résulte nécessairement l'unité de substance. Il est bien entendu que nous ne parlons ici que des opérations qui ont un objet extérieur, des opérations absolues de la nature divine, et non des opérations immanentes, relatives et personnelles du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Les enseignements de la primitive Église sur l'unité de volonté dans les trois Personnes divines, se résument en ces deux points : il y a unité de *vouloir* en elles ; il y a même *identité* substantielle *de volonté*.

principia, cùm de Deo loquimur, sicut nec duos Deos vel tres nobis licitum est dicere, quamvis de unoquoque loquentes, de Patre, vel de Filio, vel de Spiritu sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur, etc. *De Civ. Dei*, l. X, c. XXIII, XXIV. Opp., t. VII, c. 258 A, B, C.

Qu'il y ait *unité* de vouloir dans les trois Personnes divines, c'est ce que l'antiquité tout entière témoigne en disant que le Fils et le Saint-Esprit ne font, ne veulent que ce que veut le Père, et qu'ils font et veulent tout ce que le Père veut. Dans leurs discussions avec les Modalistes, Tertullien et Novatien, pour prouver que la Trinité, telle que la reconnaissent les catholiques, ne détruit pas la Monarchie divine, disaient, entre autres choses, que « le Fils ne fait rien sans la « volonté du Père, qu'il ne fait rien de lui-même et par son « propre conseil, parce qu'il ne vient pas de lui-même[1]. » Les docteurs qui avaient écrit dans le cours du siècle précédent, ou qui écrivirent dans ce siècle même contre les gnostiques, exprimèrent avec encore plus d'énergie la même doctrine; et c'est à cette vérité que se rapportent les assertions que nous avons examinées dans le sixième livre de cette Histoire, que le Fils est obéissant à la volonté du Père, que le Père commande et que le Fils exécute : assertions qui ne signifient rien autre chose, ainsi que nous l'avons vu, sinon que tous les vouloirs du Fils sont identiques à ceux du Père, qu'ils sont originairement en lui et dérivent de lui comme du principe de son être.

II. Cette unité de vouloir est exprimée d'une manière bien précise par saint Justin, dans son Dialogue. Se proposant de montrer qu'il y a un autre que le Père de toutes choses qui est appelé Dieu dans les Écritures, il ajoute, afin qu'on ne se méprenne pas sur sa pensée : « Un autre, dis-je, par le « nombre, mais non par le vouloir[2]. » Ils sont donc deux qui sont appelés Dieu, mais ils n'ont l'un et l'autre qu'un seul et même vouloir; ils diffèrent par leur personnalité, mais à l'égard de la volonté, il n'existe entre eux aucune différence. Origène est encore plus explicite que saint Justin. Expliquant, dans son ouvrage contre Celse, en quel sens le

1. Nihil facientem sine Patris voluntate. Tertull. *Adv. Prax.*, c. IV. Filius autem nihil ex arbitrio suo gerit, nec ex consilio suo facit, nec à se venit, sed imperiis paternis omnibus et præceptis obedit. Novat., *de Trin.*, c. XXXI.

2. Ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος Θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ, κ. τ. λ. *Dial.*, n. 56, p. 152.

Père et le Fils sont deux, et en quel sens ils sont un, il dit qu'ils sont deux par l'hypostase, « un par la ressemblance, par l'accord et par l'*identité* de la volonté [1]. » Par elles-mêmes, ces paroles impliquent non pas seulement la conformité du vouloir, la ressemblance du vouloir, mais l'identité substantielle de la volonté dans le Père et dans le Fils. Cependant, à ne considérer que ces passages, on pourrait concevoir quelque doute sur la pensée d'Origène. Mais le même docteur expose cette pensée dans ses tomes sur saint Jean, de telle manière qu'il est impossible de s'y méprendre. Il dit expressément non pas seulement que « le Fils fait en lui-même le vouloir qui est dans le Père, mais que la volonté de Dieu dans la volonté du Fils n'est en rien différente de la volonté du Père, afin qu'il n'y ait pas deux volontés, mais une seule. Cette volonté unique est la raison pour laquelle le Fils peut dire : *moi et mon Père nous sommes une même chose ;* et à cause de cette volonté, celui qui voit le Fils, voit le Père [2]. » Il n'y a donc aucune différence, au sens d'Origène, entre la volonté divine qui est dans le Fils et la volonté du Père ; cette volonté dans l'un et dans l'autre ne constitue pas deux volontés conformes ; elle est une volonté unique et indivisible. Comme si ce qu'il venait de dire n'était pas assez clair, Origène, distinguant une double manière dont on peut concevoir que le Fils accomplit la volonté du Père, l'une intérieure qu'il vient d'exposer et par laquelle la volonté du Père est dans le Fils, l'autre selon laquelle le Fils produit au dehors ce que veut le Père, ajoute qu'il faut s'attacher de préférence à considérer la première. « Car, dit-il, ce qui est fait hors de celui qui veut, n'est pas « toute la volonté du Père. Mais toute la volonté du Père est « faite par le Fils, lorsque le vouloir de Dieu, engendré dans

1. Ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ, καὶ τῇ συμφωνίᾳ, καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. *C. Cels.*, l. VIII, n. 12. Opp., t. I, p. 751.

2. Τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν, ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ Πατρί, ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ Υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ Πατρός, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα, ἀλλὰ ἓν θέλημα · ὅπερ ἓν θέλημα αἴτιον ἦν τοῦ λέγειν τὸν Υἱόν, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. XIII, n. 36. Opp., t. IV, p. 245.

« le Fils, fait tout ce que veut la volonté de Dieu. Or, le Fils « seul embrasse toute la volonté du Père. C'est pour cela « qu'il est son image. » Afin cependant qu'on ne pût croire qu'en disant le Fils seul, il excluait le Saint-Esprit, Origène termine par ces mots : « Il faut faire la même observation « par rapport au Saint-Esprit[1]. » Telle est donc la pensée d'Origène. Le vouloir, ou la volonté même du Père, est réellement dans le Fils et dans le Saint-Esprit. La volonté du Père et celle du Fils ne forment pas deux volontés, mais une volonté unique; cette volonté est égale dans le Père et dans le Fils, puisque le Fils embrasse toute la volonté du Père; cette volonté du Père n'est pas extérieurement transmise au Fils, elle lui est communiquée comme son être par la génération; et parce qu'elle *lui* est communiquée réellement et telle qu'elle est dans le Père, le Fils est une même chose avec le Père, et il est l'image du Père.

Origène, poursuivant cette pensée que le Fils est l'image du Père, en fait immédiatement une application qui, au premier abord, semble ne pas s'accorder parfaitement avec l'unité substantielle de volonté dans le Père et le Fils; car il dit que « la volonté qui est dans le Fils, est l'image de la première « volonté[2], » comme si la volonté dans le Fils était réellement distincte de la volonté du Père. Mais une observation que nous avons souvent reproduite dans cet ouvrage fait disparaître cette difficulté. Elle consiste en ceci. Quoique la volonté divine soit réellement identique dans les trois Personnes, elle subsiste en chacune d'une manière spéciale : dans le Père, comme dans son principe ; dans le Fils et le Saint-Esprit, comme leur étant communiquée, à l'un par la génération, à l'autre par sa procession ineffable. A cause de cela, la volonté divine, en tant qu'elle subsiste dans le Fils, quoique

1. Πᾶν δὲ ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρός, ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ γενόμενον, ὅτε τὸ θέλειν τοῦ Θεοῦ γεννόμενον ἐν τῷ Υἱῷ ποιεῖ ταῦτα, ἅπερ βούλεται τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ· μόνος δὲ ὁ Υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρῆσαι τοῦ Πατρός· διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ· ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.*, p. 246.

2. Καὶ γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος. *Ibid.*

réellement identique dans les trois Personnes, peut être appelée l'image de la première volonté, ou de la volonté du Père.

Peut-être doit-on expliquer dans le même sens ce qu'on lit immédiatement après dans le même livre, que « la divinité « dans le Fils est l'image de la vraie divinité [1]. » Car, quelque singulière, quelque malsonnante que soit cette assertion, il n'est pas impossible de lui donner un sens catholique. Origène, qui a souvent appelé le Fils *vrai Dieu*, ainsi que nous l'avons vu ailleurs, regardait l'expression de vrai Dieu avec l'article comme spécialement propre au Père, à cause de ce que le Sauveur dit dans sa prière : « la vie éternelle *consiste « à vous connaître vous qui êtes le seul, le vrai Dieu, et Jésus-« Christ que vous avez envoyé.* » Le nom de *le vrai* Dieu lui paraissait encore convenir spécialement au Père, parce que, dans son langage philosophique, l'être, le bon, le vrai, sont synonymes ; et comme dans la Divinité le Père est la source de l'être, du bon et du vrai, comme il est le Dieu-Principe et que le Fils est son image, le Père est à titre spécial *le vrai* Dieu. Jusque-là il n'y a rien de contraire à la foi. Supposons maintenant que, conformément à un langage assez commun dans l'antiquité, Origène ait pris les mots *la vraie divinité* dans un sens concret et purement personnel, il aura voulu dire que la divinité, en tant qu'elle subsiste dans le Fils, est l'image de la divinité qui subsiste dans le Père ; ou en d'autres termes, que le Fils qui est Dieu, est l'image de celui qui, dans la Divinité, est spécialement appelé *le* vrai Dieu, parce qu'il est le principe de la Divinité. Du reste, partout ailleurs Origène professe que les chrétiens ne reconnaissent, n'adorent qu'un Dieu, le Père et le Fils, ou, comme il parle ailleurs, *la divinité de Dieu et de son Fils unique* [2].

Quoi qu'il en soit de l'interprétation d'un passage qui pourrait bien avoir été intercalé dans le texte primitif d'Origène, il résulte de l'ensemble des raisonnements de ce docteur que

1. Καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεότης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος. *Ibid.*
2. *C. Cels.*, l. V, n. II. Ci-dessus, livre VIII°, c. XII, n. III.

nous avons rapportés ci-dessus, qu'il n'admettait pas seulement entre le Père et le Fils l'*identité de vouloir* actuel, mais l'unité substantielle de la volonté. C'est du reste ce qu'il enseignait clairement dans son livre des Principes, en disant que « le Fils est engendré de Dieu comme la volonté naît de « l'intelligence, » et qu'il est « la volonté même de Dieu [1]. » Car si le Fils naît de Dieu comme la volonté naît dans l'intelligence, il naît de la substance même de Dieu et il en est inséparable; s'il est la volonté même de Dieu, il y a donc dans le Père et dans le Fils une seule et même volonté. D'ailleurs, ce langage n'est pas particulier à Origène. Nous l'avons signalé entre autres dans Tertullien et dans Clément d'Alexandrie, qui revient plusieurs fois sur cette pensée, et qui, dans un passage célèbre, appelle le Fils *la volonté toute-puissante du Père* [2].

III. Comme les docteurs de l'Église primitive enseignent communément que le Fils et le Saint-Esprit ne font et ne veulent que ce que veut le Père, ainsi ils enseignent qu'ils ne font rien que par la puissance que le Père leur communique : d'où résulte cette conclusion que la Monarchie divine n'est nullement altérée par la distinction qui existe entre les trois Personnes de l'auguste Trinité. « Car « qui dit Monarchie ne dit pas pour cela que cette domination « d'un seul soit tellement singulière, soit tellement propre à « une personne qu'elle ne puisse être administrée par d'autres « personnes qui lui tiennent de près et sont comme ses offi« cières. Que si le monarque a un fils, la monarchie n'est pas « pour cela divisée et ne cesse pas d'être monarchie parce que « le fils est admis à la participation du pouvoir suprême; mais « la domination souveraine appartient principalement à celui « qui en est la source et qui la communique à son fils ; et

1. Hujus ergò totius virtutis tantæ et tam immensæ vapor et, ut ità dicam, vigor ipse, in propriâ subsistentiâ effectus, quamvis ex ipsâ virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas Dei nihilominus et virtus Dei efficitur. *De Princ.*, l. I, c. II, n. 9.

2. Tertull., *de Orat.*, c. IV. Clem. Alex., *Pæd.*, l. III, c. XII; *Strom.*, l. V. V. ci-dessus, l. Xe, c. IV.

« comme elle est à lui, elle demeure monarchie, parce qu'elle « est renfermée en deux personnes si étroitement unies. Dans « la monarchie divine, Dieu ne cesse pas d'être seul maître, « parce qu'il emploie des milliers d'esprits célestes pour le « servir; et si sa divine autorité ne perd rien de son unité quoi- « que administrée par ces vertus séparées de lui, comment su- « birait-elle une division dans le Fils et dans le Saint-Esprit, « qui sont aussi parfaitement participants de la substance du « Père que ces vertus séparées y sont étrangères [1]? »

Ce raisonnement de Tertullien prouve bien qu'il veut sauvegarder la monarchie ou l'empire unique de Dieu sur les créatures; mais il n'exprime pas assez clairement l'unité de principe dans les opérations extérieures. Des locutions usitées dans l'antiquité ecclésiastique éclairciront parfaitement cette matière. Nous avons vu souvent, dans le cours de cet ouvrage, que les anciens appellent le Fils et le Saint-Esprit *les mains* de Dieu par lesquelles il gouverne toutes choses. Nous avons vu aussi qu'ils enseignent unanimement que le Fils est la vertu de Dieu, la force de Dieu, la puissance de Dieu, la puissance ou l'énergie même paternelle. Que signifient ces expressions, sinon que le Fils est la force opératrice de Dieu, sa puissance créatrice, l'énergie par laquelle il produit et opère toutes choses hors de lui? Cette force n'est pas séparée de Dieu, puisqu'elle tient à lui comme son bras et sa main; elle n'est pas non plus un instrument, mais elle est une puissance active, une énergie vivante, pour parler avec le concile d'Antioche; et comme Dieu fait tout par elle, ainsi que le répète si souvent l'antiquité ecclésiastique, il s'ensuit qu'il n'y a en Dieu qu'une opération extérieure, comme il n'y a qu'une seule force créatrice.

1. At quin nullam dico dominationem ità unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi. Si verò et filius fuerit ei cujus monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps ejus assumatur et filius : sed proindè illius esse principaliter à quo communicatur in filium et dùm illius est proindè monarchiam esse quæ à duobus tàm unicis continetur, etc. Tert., *Adv. Prax.*, c. III.

IV. Saint Méthode est le seul, parmi les anciens docteurs chrétiens, qui se soit écarté de ce langage. Combattant Origène, qui prétendait que le monde était créé de toute éternité, et qui semblait ne pas reconnaître que le monde était passé d'un état informe à celui où il est aujourd'hui, l'évêque de Patare, qui admettait ce double état successif de la matière, pour l'exprimer plus énergiquement, ne craint pas de dire qu'il y a « deux forces créatrices : l'une qui par sa « volonté seule produit ce qui n'est pas et ne fait que ce « qu'elle veut, et qui est le Père ; l'autre qui orne et perfec- « tionne les choses qui sont déjà faites, et qui est le Fils [1]. » Mais, quelque dur que ce langage paraisse au premier abord, il ne faut pas croire que saint Méthode ait admis que le Père et le Fils sont deux forces séparées ou qui agissent d'une manière collatérale. Car, dans le livre même que nous venons de citer, il dit que « Dieu a orné la matière par le Verbe, qu'il « a créé toutes choses par sa Sagesse, qui est le Verbe même, « que par elle toutes choses ont été faites, ou ont reçu l'être, « et que le Verbe est avec et après le Père, qui est sans prin- « cipe, le principe de tous les êtres [2]. » Le Père donc orne le monde par le Fils, ce qui montre que l'opération ordonnatrice n'appartient pas au Fils seul ; et dans le Fils et par le Fils il donne l'être à toutes choses, ce qui montre que le Fils est aussi, aux yeux de saint Méthode, force créatrice et productrice de l'être. De plus, le même docteur, tout en distinguant ces deux forces, enseigne constamment qu'il n'y a qu'un créateur, ce qui suppose évidemment qu'il n'y a qu'un principe de la création. En disant donc qu'il y a en Dieu

1. Δύο δὲ δυνάμεις ἐν τοῖς προωμολογημένοις ἔφαμεν εἶναι ποιητικάς, τὴν ἐξ οὐκ ὄντων γυμνῷ τῷ βουλήματι... ἅμα τῷ θελῆσαι αὐτουργοῦσαν ὃ βούλεται ποιεῖν· τυγχάνει δὲ ὁ Πατήρ· θατέραν δὲ κατακοσμοῦσαν καὶ ποικίλλουσαν κατὰ μίμησιν τῆς προτέρας τὰ ἤδη γεγονότα· ἔστι δὲ ὁ Υἱός. Apud Phot., *Bibl.*, c. CCXXXV, p. 938.

2. Ἐν ᾗ μετὰ τὸ ποιῆσαι τὴν ὕλην ἐξ οὐκ ὄντων κατακοσμεῖ. *Ibid.* Ἀρχὴν δὲ αὐτὴν τὴν σοφίαν λέγων τις, οὐκ ἂν ἁμάρτοι. *Ibid.*, p. 939. Πάντα ἃ εἰς γένεσιν ἦλθον, εἶναι ταύτης νεώτερα, ἐπεὶ καὶ δι' αὐτῆς γεγόνασιν. *Ibid.* Οὐκοῦν ἀρχή, μετὰ τὸν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχὴν, τὸν Πατέρα, αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι' ἧς ἅπαντα δημιουργοῦνται, *Ibid.*

deux forces créatrices, il a pris le mot *force*, non dans un sens absolu, mais dans le sens que les théologiens appellent *notionnel* : il a voulu faire entendre qu'il y a deux Personnes qui sont *force;* et s'il dit que l'une crée, que l'autre orne, c'est en appropriant chacun de ces actes à l'une ou à l'autre de ces Personnes, conformément à ce que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

V. Pour le moment, ce qu'il importe de remarquer, ce sont ces expressions, si communes dans l'antiquité ecclésiastique, que « Dieu fait tout par son Verbe et par sa Sagesse, « qu'il fait tout par le Fils et par le Saint-Esprit, ou par le « Fils dans le Saint-Esprit; » et plus spécialement encore, « qu'il n'y a qu'un Dieu qui opère et orne toutes choses par « sa Sagesse, » comme parle saint Irénée. Car, dans ces expressions, il est impossible de trouver, nous ne disons pas deux opérations, mais deux principes d'opération extérieure.

C'est à cause de cette unité absolue que Dieu a pu dire, dans le prophète Isaïe : ***Je suis Dieu, et il n'est pas d'autre Dieu que moi; seul j'ai étendu les cieux, seul j'ai posé les fondements de la terre.*** Les modalistes se prévalaient singulièrement de cette parole, et ils en concluaient qu'il n'y a qu'une Personne qui soit Dieu et le créateur de toutes choses; mais Tertullien leur répondait, avec autant de sagacité que de raison, « que Dieu peut être nommé Dieu sans le « Fils, et il en est ainsi ; lorsqu'on le considère principale- « ment comme première Personne. Il y a donc un seul Dieu « le Père, et il n'y a pas d'autre Dieu que lui. Mais, en tirant « cette conclusion, le prophète ne nie pas le Fils, il nie un « autre Dieu. Or le Fils n'est pas un autre Dieu que le Père; « et parce qu'il en est indivisible et inséparable, il doit être « réputé dans le Père, quoiqu'il ne soit pas nommé [1]. » Par

1. Salvo enim Filio rectè unicum Deum potest determinâsse, cujus est Filius. .... Sine Filio autem nominatur, cùm principaliter determinatur ut prima Persona quæ ante Filii nomen erat proponenda : quia Pater antè cognoscitur et post Patrem Filius nominatur. Igitur unus Deus Pater et alius absque eo non est.

le même principe, Tertullien explique la seconde partie du texte, *seul j'ai étendu les cieux*. « Dieu dit *seul*, poursuit-il, « par rapport aux vertus qui sont séparées de lui. Car s'il « est absolument solitaire, comme le veulent les hérétiques, « il ne faudra donc pas admettre en lui cette Sagesse qui « dit : *Quand il préparait les cieux, j'étais avec lui*. De même « lorsque l'Apôtre a dit : *Qui connaît le sens du Seigneur,* « *ou qui est son conseiller?* il excluait tout, hors la Sagesse « qui était en Dieu, et qui en lui et avec lui faisait toutes « choses; et Dieu n'ignorait pas ce qu'elle faisait. » A cela revient cette autre parole : « *Qui connaît ce qui est en Dieu, si* « *ce n'est l'Esprit de Dieu qui est en lui*, mais non pas ce qui « est hors de lui? Il est donc seul Dieu, non par rapport à « celui qui est en lui, mais par rapport à ce qui est hors de « lui. De plus, il est écrit que *tout a été fait par le Verbe, et* « *que rien n'a été fait sans lui* : si tout est par le Verbe, « Dieu a donc étendu, par le Verbe, les cieux ; il ne les a pas « étendus seul, si ce n'est en ce qu'il est seul par rapport à « ce qui n'est pas lui [1]. » C'est en généralisant ces raisonnements de Tertullien, que les théologiens arrivent à cette règle, si importante pour l'intelligence de l'Écriture, que les propositions exclusives qui ont pour objet Dieu le Père, ou son opération, comme celles-ci, que Dieu le Père est seul puissant, seul bon, que seul il a créé et conserve le monde, s'appliquent à ce qui est hors de lui et non à ce qui subsiste

Quod ipse inferens, non Filium negat, sed alium Deum; cæterùm alius à Patre Filius non est. — Habens.... Filium quantò individuum et inseparabilem à Patre, tantò in Patre reputandum, etsi non nominatum. Tert., *Adv. Prax.*, c. XVIII.

1. Quantùm ad cæteras virtutes solus... aut si sic solus cœlum extendit, quomodò isti præsumunt in perversum hæretici, quasi singularis non admittatur Sophia illa dicens : *Cùm pararet cœlos, ego aderam illi simul.* Et si dixit Apostolus : *Quis cognovit sensum Domini? et quis illi consilio fuit?* Utiquè præter Sophiam ait, quæ illi aderat. In ipso tamen et cum illo universa compingebat, non ignorante quid faceret. Præter Sophiam autem, præter Filium dicit, qui est Christus, sophia et virtus Dei, secundùm Apostolum, solus sciens sensum Patris. *Quis enim sit quæ sunt in Deo, nisi Spiritus qui in ipso est?* Non qui extrà ipsum. Erat ergò qui non solum Deum faceret, nisi à cæteris solum. — Ita si per Filium omnia, cœlum quoque per Filium extendens, non solus extendit, nisi illâ ratione quâ à cæteris solus. *Ibid.*, c. XIX.

inséparablement en lui, c'est-à-dire au Fils et au Saint-Esprit. Mais ce n'est pas directement pour cet objet que nous avons cité ce passage de Tertullien; nous voulions faire voir que l'Église primitive appliquait rigoureusement au Père, au Fils et au Saint-Esprit ces paroles de Dieu dans Isaïe, paroles qui expriment avec la plus grande énergie et l'unité de sa substance, et celle de son opération extérieure.

CHAPITRE VIII.

Unité de la Trinité. Conclusion. — Attributions particulières faites à chacune des Personnes divines. Le Père source de l'être, tout-puissant, créateur. Le Fils moyen de la création, auteur de l'ordre du monde, principe de lumière dans les créatures intelligentes. Le Saint-Esprit centre de la création, auteur de la perfection du monde, principe sanctificateur. — Ces attributions particulières ont un fondement réel dans les propriétés des Personnes divines. — Néanmoins ces attributions ne nuisent pas à leur unité naturelle. — Idée de toute la doctrine catholique sur la Trinité dans un beau passage de saint Athanase.

I. Quoique l'Église chrétienne ait toujours cru que les trois Personnes divines n'ont qu'une même substance, qu'un seul principe intérieur, qu'une seule opération extérieure, conformément au langage des livres saints, soit dans ses symboles, soit dans les écrits de ses docteurs, soit dans sa liturgie, elle a spécialement attribué à chaque Personne quelques-unes des perfections ou des opérations divines. Ainsi, nous avons vu que le Père est spécialement appelé dans le symbole le Tout-Puissant; que c'est de lui qu'on fait primitivement sortir tout l'être des créatures; qu'il est désigné ordinairement sous le nom de Créateur, et que c'est là une des dénominations par lesquelles on le distingue du Fils et du Saint-Esprit. — Nous avons vu aussi que le Fils est proprement et spécialement appelé la Raison, la Sagesse, le Verbe; que c'est non pas *de* lui, mais *par* lui, comme par un moyen suprême, que toutes les créatures tirent leur être; qu'à lui est attribué tout ce qu'il y a de raison, d'ordre dans la création, et plus particulièrement qu'il est regardé comme

le principe de la connaissance dans les êtres raisonnables. — Pour le Saint-Esprit, c'est la sainteté qui est son attribut spécial; c'est *en* lui, comme dans son centre, que la création se produit; c'est lui qui communique au monde la vie et la perfection; mais surtout il est le principe de toutes les connaissances de l'ordre surnaturel et divin, et de la sanctification des créatures.

II. Ce langage unanime de l'antiquité chrétienne n'est pas un langage de convention, imaginé pour distinguer les trois Personnes divines, et qui n'ait pas de fondement dans la nature des choses. La doctrine des premiers siècles sur les relations essentielles et sur les propriétés des Personnes divines, nous fait voir qu'il a en elles sa raison profonde. En effet, la communication de la même nature divine aux trois Personnes n'empêche pas, comme nous l'avons dit si souvent, que chaque Personne ne possède cette nature d'une manière qui lui soit spéciale. Si chacune la possédait de la même manière, sous tous les rapports, ni les trois Personnes ne seraient distinguées, ni elles ne seraient possibles. Elles ne seraient pas distinguées; car qu'est-ce qu'une Personne divine, si ce n'est la nature divine entièrement complétée par une voie ineffable, et par là subsistant d'une manière singulière? Par la même raison, elles ne seraient pas possibles; car, si elles possédaient la nature divine absolument de la même manière, étant identiques, il n'y aurait pour elles aucune raison d'exister. Mais pourquoi nous engager dans des considérations spéculatives, alors qu'il ne s'agit que d'exposer les enseignements de la primitive Église? Elle nous enseigne donc que le Père possède la nature divine sans aucune communication, comme la source et l'origine de la Divinité; que le Fils la possède comme lui étant communiquée par le Père, par une génération éternelle, immanente et nécessaire; que l'Esprit saint la possède comme lui étant aussi éternellement communiquée par un acte commun au Père et au Fils, distinct de la génération et ineffable. Elle nous enseigne encore que, bien que le Fils ne soit pas engendré contre la volonté ou même sans la

volonté du Père, il naît en lui comme son Verbe, sa Sagesse, sa Raison réfléchie, et le fruit de son intelligence infinie; que le Saint-Esprit procède de l'union du Père et du Fils, et qu'il complète la Trinité; qu'ainsi, le Père est le principe, le Fils comme le moyen, et le Saint-Esprit le terme, dans cette nature heureuse et parfaite.

Ces vérités étant établies, il est facile de rendre raison des attributions extérieures qui sont faites à chacune des Personnes divines. La nature leur étant commune, les opérations extérieures leur sont communes aussi; mais parce que chaque Personne possède la nature divine d'une manière spéciale, il est naturel que dans les opérations extérieures, ce qui est analogue à la manière spéciale dont elles possèdent la nature divine, et à la voie selon laquelle elles procèdent l'une de l'autre, soit attribué à chacune. Ainsi, parce que dans la Trinité le Père est le principe de l'être du Fils et du Saint-Esprit, il est naturel qu'on ait spécialement attribué au Père ce qui tient à la source de l'être, ce qui est primitif dans l'être, c'est-à-dire la production de la substance, et conséquemment la toute-puissance et le titre de créateur. Parce que le Fils naît du Père comme sa raison, son Verbe, le fruit de son intelligence, il est également naturel que tout ce qui témoigne dans la création de l'intelligence de son auteur, et spécialement l'intelligence des créatures raisonnables, lui soit attribué. Il l'est aussi, qu'étant le moyen entre le Père et le Saint-Esprit, il soit ordinairement désigné comme moyen dans la production des créatures. Enfin, parce que l'Esprit saint est le fruit de l'union des deux premières Personnes, qu'il est le terme et la perfection de la Trinité, n'est-il pas raisonnable que la sanctification de l'âme et les autres opérations surnaturelles qui nous unissent à Dieu, et que la perfection de la création et des créatures intelligentes, soient regardées comme son œuvre spéciale?

III. Mais ce qui nous importe le plus ici, c'est de remarquer que les attributions particulières qui sont faites à chacune des Personnes divines ne nuisent nullement, dans la

pensée des docteurs de l'Église primitive, à l'unité parfaite de la nature divine. En effet, les Pères qui sont le plus attentifs à distinguer les opérations spéciales de chacune des trois Personnes, attribuent parfois ces opérations mêmes aux autres Personnes. Ainsi saint Irénée, qui attribue si souvent au Verbe l'ordre du monde et sa perfection, attribue également l'un et l'autre au Père ou à la nature divine en général, comme dans le passage où il dit : « Dieu est meilleur que la « nature ; car il a en lui-même et le vouloir, parce qu'il est « bon, et le pouvoir, parce qu'il est puissant, et la faculté « de parfaire toutes choses, parce qu'il est juste et parfait [1]. » Nous remarquions, dans un des chapitres précédents, qu'il dit tantôt que le Père est au-dessus de tout, et partout, et en toutes choses ; tantôt que c'est le Verbe qui est partout, et le Saint-Esprit qui est en tout [2]. Origène, qui tant de fois attribue au Verbe d'être la lumière des hommes, et au Saint-Esprit d'être l'esprit qui leur donne la vie, dit expressément, dans ses tomes sur saint Jean, que « Dieu est appelé lumière « par une métaphore empruntée à la lumière corporelle, « pour exprimer la lumière invisible et incorporelle, à cause « de la force qu'il possède en lui-même d'éclairer les yeux « intelligibles. » Il ajoute que « Dieu est appelé Esprit d'une « manière analogue, parce que, comme l'esprit qui est en « nous nous communique la vie, Dieu nous conduit à la « vraie vie. Car l'usage de l'Écriture est d'appeler Esprit ce « qui produit en nous, non la vie moyenne, mais la vie di- « vine [3]. »

Il est inutile de rappeler ici tous les passages dans les-

1. Deus enim melior est quàm natura, habens apud semetipsum velle quoniam bonus est, et posse quoniam potens est, et perficere quoniam dives et perfectus est. *Adv. Hær.*, l. II, c. XXIX, 2.

2. V. ci-dessus, c. V.

3. Φῶς οὖν ὀνομάζεται ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ φωτὸς μεταληφθεὶς εἰς ἀόρατον καὶ ἀσώματον φῶς, διὰ τὴν ἐν τῷ φωτίζειν νοητοὺς ὀφθαλμοὺς δύναμιν οὕτω λεγόμενος. — Τοιοῦτόν τι μὰ φαίνεται καὶ περὶ τὸ Πνεῦμα ὁ Θεός ... ὑπολαμβάνω ἀπ' ἐκείνου εἰλῆφθαι τὸ Πνεῦμα λέγεσθαι τὸν Θεὸν πρὸς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν ἡμᾶς ἄγοντα, κ. τ. λ. *In Joann.*, t. XIII, n. 23. Opp., t. IV, p. 233.

quels nous avons vu les anciens docteurs de l'Église attribuer au Fils les perfections et les opérations qui ailleurs semblent propres au Père, comme la toute-puissance et la création. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur le dixième livre de cet ouvrage, pour se convaincre que la toute-puissance, la production de l'être, et le titre de créateur, étaient directement donnés au Verbe dans les premiers siècles. En ce qui concerne la puissance sanctifiante et vivificatrice des âmes, si ordinairement appropriée au Saint-Esprit, nous avons vu souvent qu'elle était aussi attribuée au Fils, et qu'il était appelé la vie même, la sanctification même, comme il était appelé la raison et la vérité même [1]. Origène s'explique plus clairement encore à cet égard dans son commentaire sur l'Épître aux Romains. Comparant les paroles du Sauveur dans saint Jean, *la vérité ou le Fils vous délivrera*, et celles de saint Paul aux Romains, *l'Esprit de vie m'a délivré en Jésus-Christ*, il dit que ces expressions diverses ont le même sens, parce que ce que le Saint-Esprit fait, le Christ le fait aussi, et que l'Esprit opère ce qui est du Christ; et que comme le Christ sanctifie ceux que l'Esprit saint sanctifie, ainsi celui qui est *la vie* délivre aussi ceux que délivre l'Esprit de vie [2].

Enfin, quant au Saint-Esprit, il est moins souvent appelé créateur, ou ordonnateur du monde, que le Père et que le Fils; mais nous avons vu cependant que la création, que l'ordre du monde, que l'illumination des âmes, lui sont attribués parfois comme aux deux autres Personnes.

IV. C'en est assez, et nous sommes autorisé à conclure ce chapitre et à résumer tout ce que nous avons dit sur l'unité de la Trinité, par de belles paroles de saint Athanase,

1. Nous nous contentons de citer ici un passage de saint Irénée qui est remarquable. « Qui propter suam incredulitatem et luxuriam non adipiscuntur divinum Spiritum, et... ejiciunt se vivificans Verbum, Apostolus *carnales et animales* vocavit... » L. V, c. VIII, n. 3.

2. Quæ enim agit Spiritus, hæc et Christus agit, et quæ Christi sunt Spiritus agit. Sicut enim quos sanctificat Spiritus sanctus, sanctificat Christus; ita et quos liberat Spiritus vitæ, liberat et Vita. *In Ep. ad Rom.*, lib. VI, n. 11. Opp., t. IV, p. 588.

qui de tous les docteurs du quatrième siècle, nous paraît avoir le mieux compris le langage et la doctrine des anciens Pères sur cet auguste mystère. « La Trinité, dit-il, est donc « sainte et parfaite. Elle existe et nous la professons dans « le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit. Elle n'a rien « en elle d'étranger et qui se soit mêlé à elle du dehors : elle « n'est pas composée du créateur et de la créature, mais elle « est tout entière douée de la vertu de créer et de produire. « Elle est donc semblable à elle-même et indivisible par na- « ture, et son opération est unique, car le Père fait tout par « le Fils dans le Saint-Esprit : ainsi est conservée l'unité de « la Trinité sainte ; ainsi l'Église prêche un seul Dieu qui est « au-dessus de tout et partout et en toutes choses : au-dessus « de tout comme Père, comme principe, comme source; par- « tout, c'est-à-dire par le Verbe ; en tout, c'est-à-dire dans « le Saint-Esprit [1]. »

CHAPITRE IX.

Origines du dogme de la Trinité. — L'Église chrétienne l'a-t-elle emprunté à Platon ? — Est-il vraisemblable que l'Église chrétienne, dès son origine, ait emprunté un de ses dogmes essentiels à Platon? La foi, le culte de la Trinité contemporains de l'origine du christianisme. — Platon a-t-il réellement et clairement admis une Trinité en Dieu ? — Il n'existe qu'un rapport vague et nominal entre la trinité chrétienne et la trinité de Platon, de quelque manière qu'on entende cette trinité.

I. L'histoire du dogme de la Trinité, pendant les trois premiers siècles, a soulevé des questions dont nous ne pour-

1. Τριὰς τοίνυν ἁγία καὶ τελεία ἐστιν, ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι θεολογουμένη, οὐδὲν ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον ἔχουσα, οὐδὲ ἐκ δημιουργοῦ καὶ γεννητοῦ συνισταμένη, ἀλλ' ὅλη τοῦ κτίσειν καὶ δημιουργεῖν οὖσα· ὁμοία δὲ ἑαυτῇ καὶ ἀδιαίρετός ἐστι τῇ φύσει, καὶ μία ταύτης ἡ ἐνέργεια· ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται· καὶ οὕτως εἷς Θεὸς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν· ἐπὶ πάντων μὲν, ὡς Πατήρ, ὡς ἀρχή, καὶ πηγή· διὰ πάντων δέ, διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δέ, ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. *Epist. I ad Serap.*, n. 28. Opp., p. 676.

rions supprimer l'examen, sans laisser planer des doutes fâcheux sur la valeur de nos conclusions générales. L'Église chrétienne n'a pas eu seule, à cette époque, sa Trinité. Sans parler des sectes sorties de son sein, la philosophie avait la sienne; et cette coïncidence de doctrines, nous ne disons pas semblables, mais analogues, est un fait trop grave pour n'être pas ici sérieusement étudié. Quel est le rapport qui existe entre les doctrines philosophiques sur la Trinité qui se manifestèrent dans le second et dans le troisième siècle de notre ère, et le dogme chrétien professé à la même époque par l'Église? quelles sont les origines de ce dogme et de ces doctrines? la trinité platonique se rattache-t-elle originairement à la doctrine chrétienne, dont elle ne serait qu'une modification? ou la Trinité chrétienne n'est-elle, comme la trinité néo-platonicienne, qu'un emprunt fait à la philosophie de Platon et aux croyances orientales, dont elle serait un autre développement? quelle influence enfin ont exercée, l'une sur l'autre, la doctrine philosophique des Alexandrins et la doctrine chrétienne? Ces questions, et quelques autres qui s'y rattachent, occupent, depuis longtemps, les historiens du dogme et de la philosophie. Il n'est pas besoin d'en montrer l'importance au point de vue catholique. Il s'agit de savoir si c'est à Jésus-Christ et à ses apôtres que nous devons rapporter la révélation claire et la connaissance formelle du mystère fondamental de notre religion, tel que nous le comprenons aujourd'hui, ou si ce dogme, importé d'ailleurs dans le christianisme ou né du mélange de la philosophie et de la théologie, s'est formé peu à peu, et a suivi, dans sa formation et dans son développement interne, les lois qui président au développement des conceptions de l'esprit humain.

Cette question, nous ne craignons pas de le dire, est foncièrement résolue par l'histoire même du dogme de la Trinité; mais comme cette conclusion pourrait échapper à bien des esprits, que d'ailleurs des doutes pourraient s'élever à l'occasion de certains faits que nous n'avons pas discutés, et

qu'il est d'une haute importance de ne rien laisser d'indécis, d'inachevé sur une doctrine si haute et si nécessaire, nous allons examiner les questions suivantes : L'Église chrétienne a-t-elle emprunté à Platon sa doctrine sur la Trinité? — L'a-t-elle empruntée à Philon? — En a-t-elle emprunté quelque chose aux néo-platoniciens? — Quelles sont les vraies sources de ce dogme auguste? — L'examen consciencieux de ces quatre questions complètera nos recherches et répandra, nous osons du moins l'espérer, une lumière suffisante sur l'objet le plus sublime qui soit proposé aux adorations des fidèles et aux méditations des esprits philosophiques.

II. La première des questions que nous venons d'indiquer en contient trois autres : L'Église chrétienne ayant eu, dès son origine, la croyance d'une Trinité divine, et ayant regardé cette croyance comme fondamentale, est-il probable qu'elle ait emprunté cette croyance à Platon? — Est-il certain que Platon lui-même ait admis une Trinité divine? — Dans cette hypothèse, quel rapport y a-t-il entre cette trinité de Platon et celle des premiers chrétiens? — S'il n'est nullement vraisemblable que les premiers chrétiens aient emprunté une de leurs croyances fondamentales à Platon, s'il est douteux que Platon ait admis une trinité, et, supposé qu'il l'ait admise, si sa trinité est toute différente de celle des premiers chrétiens, il est bien évident que le christianisme n'est pas redevable à Platon de sa doctrine trinitaire.

Que l'Église chrétienne, dès sa première origine, ait eu connaissance d'une Trinité qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit; que cette Trinité ait été dès-lors l'objet de sa foi et de son culte, c'est une vérité de fait qui n'est pas contestée et qui ne peut l'être. C'est une vérité de fait non moins incontestable, qu'elle a regardé aussi cette croyance comme fondamentale. Un dogme dont l'Église, avant d'administrer le baptême, exigeait la profession, un dogme qui fait la substance de tous ses symboles, un dogme qui revient sans cesse dans les divers écrits de ses fondateurs et de ses docteurs, et que toujours ils proclament nécessaire, est évidem-

ment un dogme fondamental. La rédemption de l'humanité, telle qu'elle est exprimée dans nos plus anciens monuments, s'y montre inviolablement liée à la doctrine de la Trinité. On ne saurait contester ce fait, ni donner une idée, même incomplète, de l'enseignement de l'Église primitive sur le but essentiel du christianisme ou sur la rédemption, sans y faire intervenir le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Cela posé, est-il possible d'admettre, est-il croyable que les premiers chrétiens aient emprunté à Platon leur doctrine de la Trinité? Tout comme il l'est qu'ils aient emprunté à ce philosophe leur doctrine de la Rédemption; comme il l'est que Jésus-Christ, et après lui saint Pierre, saint Paul, saint Jean, et si l'on veut, que saint Clément de Rome, que saint Ignace d'Antioche, que saint Polycarpe de Smyrne, qu'Hermas, aient été des platoniciens et des philosophes. Qui ne sait combien l'esprit du christianisme primitif, la forme des enseignements de Jésus-Christ et de ses apôtres, l'organisation de son Église, sont différents de l'esprit, de la méthode et de l'organisation des écoles philosophiques? Faut-il rappeler ici cet avis tant de fois donné par saint Paul, de ne pas se laisser surprendre par la philosophie (*Col.* c. II, 8); et puis le mépris qu'il en fait (I *Cor.* I. 19), et l'éloignement qu'il cherche à inspirer de toute doctrine qui n'est pas fondée sur l'Écriture ou sur la tradition, non pas seulement aux simples fidèles, mais à ses disciples les plus chers (II. *Tim.* II, III — *Tit.* III). Aussi, jusque dans le milieu du second siècle, ne trouve-t-on chez les chrétiens orthodoxes que haine ou pitié pour la philosophie païenne. Et l'on voudrait que ces hommes, qui n'étudiaient pas les philosophes anciens, qui se défiaient de leurs doctrines jusqu'à l'excès, qui se glorifiaient de ne pas connaître leurs livres, qui regardaient leur sagesse comme une folie, leur eussent emprunté la doctrine qui faisait l'objet fondamental de la foi et du culte qu'ils professaient?

Il est vrai que, dans la seconde moitié du deuxième siècle, un mouvement se déclara dans le sein de l'Église orthodoxe

en faveur de la philosohie, et spécialement de la philosophie de Platon. Saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie, pour rendre le christianisme plus respectable aux yeux des païens, et pour faire prévaloir la grande doctrine de l'unité de Dieu, en appelèrent souvent à l'autorité de ce philosophe. Mais ce mouvement ne fut pas aussi général, et il n'eut pas autant de portée qu'on le suppose quelquefois. Si l'école d'Alexandrie était favorable à la philosophie, à Rome, à Antioche, à Carthage, dans les Gaules, on demeurait toujours à son égard hostile ou méfiant. Théophile, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Novatien et d'autres encore, s'expriment de telle sorte, qu'on serait tenté de les accuser d'exagération et d'injustice. Nous le verrons dans notre troisième Partie, alors que nous traiterons des rapports de la raison avec la foi; nous y verrons encore que saint Justin, que Clément d'Alexandrie, qu'Eusèbe, que ceux en un mot qui croyaient trouver dans Platon des vestiges de christianisme, n'en attribuaient pas la découverte à ce philosophe, et soutenaient que ces vérités avaient été mal ou imparfaitement comprises par lui, et qu'elles étaient mêlées dans ses livres à beaucoup d'erreurs. Au milieu de ces opinions divergentes de quelques-uns de ses docteurs sur la valeur des systèmes philosophiques, l'Église chrétienne continuait à faire ce qu'elle avait fait depuis son origine. Elle récitait son symbole, elle l'expliquait aux catéchumènes et aux fidèles, elle baptisait au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; elle se regardait comme leur étant consacrée par le baptême; elle croyait qu'ils habitaient dans le cœur de ses enfants comme dans leur temple; elle les adorait, tantôt en glorifiant le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, tantôt en glorifiant directement le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces pratiques, ces croyances communes s'expliquaient, se soutenaient mutuellement. Étrangères à la philosophie, elles n'en avaient nul besoin; et l'Église se gardait bien de mêler à ses enseignements de chaque jour ce que quelques-uns de ses docteurs disaient aux païens plutôt dans l'intérêt de la po-

lémique que dans l'intérêt de l'enseignement des vérités religieuses. Qu'on consulte tous les monuments de l'antiquité, qu'on lise et qu'on relise les ouvrages des docteurs adressés aux simples fidèles; nous défions qu'on trouve un seul passage, où, pour les instruire sur ce qu'on devait croire, ils en appellent à d'autres maîtres qu'à l'Écriture ou à la tradition ecclésiastique. Si quelque interprétation nouvelle du dogme chrétien se produisait, c'était uniquement à cette règle qu'on faisait appel. On consultait l'Écriture, on écoutait la tradition; et les barbares, dans ces consultations, avaient la même autorité que les savants, parce que c'était par la foi publique et non par la science, qu'on jugeait de l'orthodoxie des doctrines.

Nous le demandons avec confiance : se peut-il qu'une société ainsi disposée, ainsi organisée, si jalouse de ses croyances, si attachée à ses traditions, ait emprunté à Platon, ou à tout autre philosophe, un de ses dogmes fondamentaux, ou leur en ait mendié l'intelligence? En vain en appellerait-on à saint Justin. Est-ce donc à saint Justin que l'Église doit la profession et le culte de la Trinité? Avant saint Justin, elle connaissait le Père, le Fils et le Saint-Esprit; avant saint Justin, elle baptisait au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. S'il rapporte ces pratiques chrétiennes, s'il témoigne du culte rendu à la Trinité, il n'est ni le seul ni le premier qui le fasse, et ce n'est pas qu'il eût inventé ces pratiques et ce culte. Il était l'organe de la société chrétienne auprès des empereurs; il exposait un fait public, universellement établi, et qui datait de l'origine du christianisme. Ainsi il demeure constant que l'Église chrétienne avait, dès son origine, la connaissance du dogme de la Trinité, qu'elle regardait ce dogme comme fondamental, et qu'elle ne pouvait le tenir que de ses premiers fondateurs.

III. Mais allons plus loin. Si Platon est la source primitive à laquelle l'Église chrétienne a emprunté sa doctrine sur la Trinité, Platon a donc constamment et clairement professé une trinité divine; car s'il n'a pas reconnu de trinité en

Dieu, ou si, la reconnaissant, il a environné sa pensée, sur ce point, de ténèbres volontaires, comment l'Église lui aurait-elle emprunté cette doctrine? L'obscurité de l'exposition et l'absence même de la doctrine devaient, pour une société d'hommes tels que les premiers chrétiens, produire le même effet à l'égard d'un enseignement étranger. Ce serait donc assez de savoir que la doctrine de Platon sur la Trinité est obscure, énigmatique, ce que personne ne conteste, pour conclure certainement que l'Église ne lui a pas emprunté la sienne. Mais enfin, obscure, incomplète, une trinité divine fait-elle du moins partie de la doctrine de Platon? C'est l'opinion des néo-platoniciens, de plusieurs Pères de l'Église et de plusieurs savants modernes ; cette opinion n'est pas pour cela certaine et incontestable.

En effet, il est vrai que les néo-platoniciens et quelques-uns des philosophes qui les ont immédiatement précédés, tels que Numénius et Apulée, ont cru reconnaître une Trinité divine dans Platon et même dans son maître. « Socrate, dit « le premier, admettait trois Dieux [1]. » « Platon, dit le se« cond, admettait deux ordres d'essences ou de substan« ces, et dans le premier ordre il rangeait Dieu, l'intelligence « ou les types des choses et l'âme [2]. » Il est vrai encore que quelques docteurs de l'Église, et en particulier saint Justin et Clément d'Alexandrie, ont cru que Platon avait une certaine connaissance de la Trinité chrétienne et qu'il l'avait indiquée dans plusieurs de ses ouvrages, et surtout dans le célèbre passage de sa lettre à Denis que nous citerons bientôt [3].

Mais, quelque respect que l'on doive à ces écrivains, l'autorité de leur témoignage sur ce point historique est loin de nous paraître décisive. Prévenus en faveur de cette opinion, par l'intérêt direct de leur doctrine, les néo-platoniciens n'attribuaient pas seulement la connaissance de leur trinité à

1. Τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους. Apud Euseb., *Præp. Evang.*, l. XIV, c. 5.

2. Primæ quidem substantiæ vel essentiæ primum Deum esse, et mentem formasque rerum et animam. *De Deo Plat.* 1.

3. S. Justin, *Apol.* 1, n. 60. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. xiv.

Platon, mais ils la trouvaient encore dans Anaxagore, dans Parménide, dans Héraclite, et presque dans Aristote[1]. En un temps où l'on parlait beaucoup de trinité, il ne serait pas étonnant que Numénius, qui avait la sienne, eût été conduit à l'attribuer à Socrate par un motif analogue. Saint Justin et Clément d'Alexandrie, écrivant à une époque où l'on croyait généralement que les plus célèbres philosophes de la Grèce avaient emprunté leur sagesse aux peuples orientaux, que Pythagore et Platon, dans leurs lointains voyages, avaient eu connaissance des livres sacrés de Moïse, et même avaient conféré avec quelques-uns des prophètes qui étaient en exil, convaincus qu'ils étaient d'ailleurs que les dogmes fondamentaux du christianisme étaient enseignés dans les livres de l'ancien Testament, et qu'ils étaient connus des prophètes, se persuadèrent aisément que Platon tenait d'eux, avec la connaissance du nom auguste de Dieu et le dogme de son unité, celui de la trinité de ses Personnes. Serait-il téméraire d'ajouter qu'ils furent confirmés dans cette persuasion par l'avantage qu'ils pouvaient en tirer en faveur de leurs convictions religieuses? On sait, du reste, qu'ils recueillaient avec empressement et pas toujours avec assez de critique, ce qui d'ailleurs était le défaut commun de leur époque, les faits et les témoignages qui se rapportaient même indirectement à leur croyance. Ainsi, saint Justin n'attribue pas seulement à Platon la connaissance de la Trinité; il la trouve dans la Fable. Et comme Minerve née de la tête de Jupiter lui semble l'image du Verbe divin né de l'intelligence du Père, Proserpine auprès des eaux est pour lui le symbole de l'Esprit de Dieu, qui, à l'origine des choses, était porté sur elles pour les féconder[2].

Ces autorités, favorables à la prétention des néo-platoniciens, ne sont donc pas au-dessus de tout soupçon de partialité ou de méprise. Elles sont d'ailleurs balancées par des autorités contraires et non moins imposantes. Parmi les au-

1. Plotin, Enn. V. l. I. V. Cudw., *Syst. int.*, c. IV, § 36 sq.
2. S. Just., *Apol.* I, n. 64.

teurs qui ont précédé le second siècle de l'ère chrétienne, et même dans le cours de ce siècle, hors ceux chez lesquels l'esprit oriental avait pénétré, on n'en trouve pas qui aient attribué à Platon ce que les néo-platoniciens ont cru voir si clairement dans les ouvrages de ce grand philosophe. Cicéron, Plutarque, Diogène Laërce, n'y ont aperçu rien de semblable, quelque versés qu'ils fussent d'ailleurs dans la lecture de ses ouvrages. Ils parlent cependant des *Principes* de Platon. Les uns disent qu'il en admettait deux, Dieu et la matière; les autres, qu'il en admettait trois, parce qu'ils y ajoutent la cause exemplaire ou les idées; mais cette trinité n'est en aucun sens une trinité divine. Parmi les écrivains ecclésiastiques, plusieurs ont parlé comme Cicéron ou comme Diogène Laërce[1]; et Origène lui-même, tout prévenu qu'il était en faveur de Platon, et malgré l'exemple de son maître, déclare expressément que ce philosophe ni aucun autre n'ont connu le Saint-Esprit[2]. Le célèbre aveugle Didyme disait la même chose.

A ne considérer donc que les autorités les plus anciennes, il est fort douteux que Platon ait admis une trinité. Si l'on s'en réfère à ses ouvrages, la chose paraît plus douteuse encore. Les partisans de la trinité platonique s'appuient beaucoup sur les paroles suivantes d'une des lettres attribuées au grand philosophe : « Je vous parlerai par énigme, afin « que, s'il arrive quelque accident à cette lettre, soit par « terre, soit par mer, celui qui la lira ne l'entende point. « Voici donc ce que j'ai à vous dire : Tout est autour du « Roi du tout, et tout est pour lui. Il est la cause de tout « ce qui est beau. Ce qui est du second ordre est autour du « second; ce qui est du troisième, autour du troisième[3]. »

1. *Coh. ad Gr.*, 6, 7. S. Just. Opp., p. 11, 12. Herm., *Irrisio Gent. phil.*, n. 5. *Ibid.*, p. 404.

2. De subsistentiâ Spiritûs sancti, ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit, præter eos qui in lege et Prophetis versati sunt, vel eos qui se Christo credere confitentur. *De Princ.*, l. 1, c. III, n. 1. Opp, t. I, p. 60. V. et Didym., l. I, *De Spir. S*; et S. August., *Quæst. in Ex.*, q. XXV. Opp., t. III, p. 429.

3. Φραστέον δή σοι δι' αἰνιγμῶν, ἵν' ἄν τι ἡ δέλτος ἢ πόντου, ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς

Mais ce passage, serait-il certainement authentique, ne suffirait pas pour prouver que Platon a admis une trinité divine. D'abord, Platon avertit lui-même qu'il y parle en énigme; et sur une énigme peut-on élever une hypothèse de quelque valeur? D'ailleurs, dans ce passage, qu'est-ce que le premier, ou le Roi? qu'est-ce que le second? qu'est-ce que le troisième? Sont-ce des principes divins analogues, inséparables? Il est évident par le texte même qu'ils sont subordonnés, inégaux. La supériorité du roi est exprimée en des termes qui ne trouvent pas ailleurs de compensation. Au reste, il est difficile de supposer qu'il s'y agisse d'une trinité divine. Enfin, il est très-probable que cette lettre n'est pas authentique.

Le second passage de Platon où l'on croit trouver une trinité est emprunté au Philèbe. Platon y dit que, comme la raison et la sagesse ne peuvent être sans âme, « la nature de « Dieu est d'avoir une âme royale et une intelligence « royale [1]. » Mais la question est de savoir si cette âme et cette intelligence sont distinctes entre elles et de leur principe, ou si elles sont simplement des facultés. Or, l'ensemble du passage tend à prouver qu'il ne s'agit là que de facultés divines et non d'hypostases.

Comment se fait-il donc que des savants anciens et modernes, que des philosophes chrétiens ou païens, que des hommes sincères, sur d'aussi frivoles motifs, se soient accordés à attribuer à Platon la connaissance d'une trinité divine? Faut-il *seulement* en trouver la cause dans la puissance des préjugés, et dans l'intérêt d'une conviction philosophique ou religieuse? Nous n'avons pas cette idée fâcheuse de la nature humaine. Les docteurs chrétiens, et surtout les philosophes éclectiques, étaient convaincus que la doctrine de Platon où nous trouvons aujourd'hui tant de vague et d'incohérence était une doctrine suivie, quoique obscure, où de grandes

πάθη, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῷ. ὧδε γὰρ ἔχει. περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστί. καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν. δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. Plat., *Epist.* II. Opp. t. 8, p. 403 (ed. Bekker).

1. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι, κ.τ.λ. Phileb., t. 5, p. 172. *ib.* V. Mosh. ap. Cudw., *Syst. int.*, c. IV, § 36, p. 884, n. m.

vérités étaient cachées sous des formes mytérieuses. Persuadés d'ailleurs que la lettre à Denis était authentique, il était naturel qu'ils y vissent exprimée, sous une forme énigmatique, la trinité qu'ils admettaient. Les éclectiques avaient une autre raison de l'y voir. Convaincus que leur trinité était le résultat nécessaire de la dialectique platonicienne, comment ne pas penser que le maître profond et vénéré qui avait trouvé cet admirable instrument n'en avait pas saisi toute la puissance? Du reste, les diverses formes sous lesquelles Dieu est représenté dans Platon se prêtaient à cette hypothèse. Le Dieu du Timée, libre, intelligent, mobile, n'est pas le Dieu immobile de quelques autres dialogues; et celui-ci semble différent du Dieu du Parménide ou de la République, qui est le Bien, et au-dessus de tout être et de toute essence. Après cela, on ne doit pas être surpris que prévenus en faveur de leur trinité, Plotin et d'autres l'aient aperçue dans les ouvrages de leur maître. Mais pour quiconque n'admettra pas cette doctrine *à priori*, et examinera les ouvrages du philosophe grec en dehors de tous préjugés dogmatiques, il sera bien difficile de l'y découvrir et de trouver même une raison suffisante de l'y supposer.

IV. Quoi qu'il en soit, un fait demeure incontestable, c'est que la Trinité chrétienne ne relève pas de Platon et ne lui a pas été empruntée. Ce qui confirme ce fait, c'est qu'il existe à peine un rapport nominal entre la Trinité chrétienne et celle de Platon. Les noms des principes platoniques se rapportent au monde; les noms des trois Personnes de la Trinité évangélique se rapportent l'un à l'autre. De plus, quelle que soit la trinité de Platon, elle n'a aucun rapport réel avec la Trinité chrétienne. Si c'est la trinité telle que l'entend Apulée, c'est-à-dire Dieu, l'intelligence ou le monde des idées et l'âme du monde, nous remarquerons que cette âme n'est pas l'âme de Dieu, parce que, dans le système de Platon, le monde est en dehors de Dieu, et que, dans cette âme, Dieu place une intelligence [1]. Si c'est

1. Moshem. in Cudw, *Syst. Int.*, c. IV, § 36, n. (i).

la trinité de Numénius, cette trinité est aussi bien différente de la Trinité chrétienne, puisque le troisième terme de cette trinité est le monde [1]. Enfin, la trinité platonicienne, au sens de Plotin, ne s'éloigne pas moins de la Trinité telle que l'a conçue le christianisme primitif. Mais cette question mérite d'être traitée avec soin. Aussi consacrerons-nous plusieurs chapitres à son examen, après toutefois que nous aurons parlé du prétendu système trinitaire de Philon.

CHAPITRE XI.

Origines du dogme de la Trinité. Philon. — Philon a-t-il admis une trinité? Cela serait, qu'on n'en pourrait tirer aucune conséquence décisive par rapport au christianisme. — Puissances de Dieu d'après Philon : la puissance bienfaisante, la puissance vindicative, le *logos*. Il y a là quaternité ou dualité, mais pas trinité. — Le *logos* de Philon est-il simplement une faculté de Dieu? — N'est-il qu'une créature? et s'il n'est pas une créature, est-il pour cela une Personne divine dans le sens chrétien? — Différences capitales de la doctrine de Philon d'avec celle de l'Église primitive sur le Verbe.

I. Philon est un intermédiaire entre Platon et Plotin. Élevé dans l'étude des philosophes de la Grèce, et profondément convaincu que toute philosophie et que toute civilisation dérivaient de la législation et de la doctrine de Moïse, il est comme placé par sa naissance et par ses études entre l'esprit oriental et l'esprit grec ; mais, en général, sa direction est orientale, et son génie plus religieux que philosophique. A cause de son double caractère et de sa double tendance, quoique à des titres divers, il fut presque également respecté par les écrivains de l'école chrétienne et par ceux de l'école philosophique d'Alexandrie, par Clément et par Plotin. D'ailleurs, le *logos* tient une grande place dans sa doctrine sur le divin ; et des savants croient même y aper-

1. Voici l'idée que Proclus nous donne du système trinitaire de Numénius : Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεούς, Πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον · ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον · ποίημα δὲ τὸν τρίτον · ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ Θεός. L. II. *Comm. ad Tim.*

cevoir la connaissance de la Trinité. Pour tous ces motifs, nous ne pouvons nous dispenser de soumettre cette partie de sa théologie à un sérieux examen.

Hâtons-nous de le dire cependant : quelle que soit la doctrine de Philon sur *le Verbe*, et même sur la Trinité tout entière, on ne saurait en tirer des conséquences décisives, soit en faveur de la religion chrétienne, soit contre elle. Que Philon ait regardé le Verbe divin comme un simple attribut, une efficace passagère de Dieu, ou qu'il l'ait tenu, tout au contraire, pour une créature et le plus excellent des ministres de Dieu, cela prouverait seulement que, tout en reconnaissant l'existence du Verbe, que proclamaient plusieurs écrivains de sa nation, il n'a pas parfaitement saisi leur doctrine à cet égard, à cause de son obscurité, ou qu'il l'a mal interprétée, à cause de ses préjugés philosophiques. Que si Philon a compris que le Verbe divin était une Personne réelle, distincte de Dieu par sa personnalité, indistincte par sa nature, Philon aura interprété les livres de l'Ancien-Testament, comme le font les chrétiens; il aura été un des docteurs privilégiés de la nation juive, à qui, soit par tradition, soit par la méditation des saints livres, ont été dévoilés les mystères de Dieu. Dans ces diverses hypothèses, il n'y a rien qui importe essentiellement au christianisme. On doit dire la même chose de sa doctrine sur la Trinité. C'est donc en dehors d'un véritable intérêt dogmatique, et seulement dans l'intention d'éclairer les origines du dogme de la sainte Trinité, que nous allons examiner si Philon a réellement connu ce mystère, et s'il s'est fait du *logos* une idée conforme à celle que nous en avons.

II. A en croire, non pas seulement Cudworth [1] et tous ceux qui, comme lui, ont vu dans Platon, dans Pythagore et dans tous les théosophes de l'antiquité, la Trinité chrétienne, mais encore quelques-uns des historiens modernes de l'école

1. *Syst. intell.*, cap. IV, § 36. Voyez aussi Pfeiffer, Philonis Opera, *præf.*, p. XXVI sq.

d'Alexandrie, Philon aurait admis une trinité [1]. Il est vrai qu'ils ne s'accordent pas sur l'idée qu'il faut se faire de cette Trinité même. Pour les uns, c'est tantôt Dieu, le Verbe de Dieu, qui est sa pensée intérieure ou sa pensée exprimée, et le monde, qui est le Fils de la parole de Dieu, comme le Verbe lui-même est Fils de Dieu ; tantôt c'est le Père, aux deux côtés duquel sont ses Puissances, l'une qui est la Puissance créatrice, l'autre la Puissance conservatrice ; pour les autres, c'est Dieu, le Verbe divin, type de la pensée et organe de la puissance de Dieu, et l'Esprit, que Philon conçoit comme le principe constant, nécessaire des communications entre Dieu et le monde.

Quant à nous, notre opinion est bien différente ; et nous ne trouvons dans Philon, nous ne disons pas une doctrine trinitaire suivie, mais pas même des traces marquées de trinité divine. Sans doute Philon s'est servi quelque part du mot Esprit de Dieu ; mais il est certain que par ce mot il entendait une simple efficace divine, et non une Personne réelle. Il s'agit de Béséléel. Le théosophe juif dit que Dieu le remplit d'esprit divin, c'est-à-dire de sagesse, d'intelligence et de science, pour tout ce qui concernait la construction du tabernacle [2]. Il est vrai aussi que, dans son livre de *l'Ivrognerie*, Philon prétend qu'on peut dire que « Dieu est le Père du « monde, et que sa science en est la mère. Dieu s'unissant à « elle, non à la manière des hommes, a semé la création ; « elle, recevant cette semence de Dieu, a enfanté ce fils uni- « que, bien-aimé et sensible, le monde [3]. » A s'en tenir à ce passage, Dieu, sa science et le monde pourraient être considérés comme une trinité. Mais ce n'est là qu'une trinité

1. J. Simon, *Hist. de l'Éc. d'Alexandrie*, t. I, c. II, p. 123, 124. — Vacherot, *Hist. crit.*, *introd.*, l. II, p. 154.

2. Καὶ ἐνέπλησεν αὐτὸν Πνεύματος θείου, σοφίας, συνέσεως, ἐπιστήμης, ἐπὶ παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι. *De Gigant.*

3. Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ Πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δίκῃ φήσομεν· μητέρα δὲ τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ Θεός, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν· ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ Θεοῦ σπέρμα.... τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν Υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. *De Ebrietate.*

nominale; car cette science de Dieu n'est sans doute pas une personne réelle. C'est du moins une trinité bien différente de celles qu'on nous indiquait, puisque Dieu y est présenté comme le Père du monde, et le monde comme le Fils sensible et bien-aimé de Dieu et de sa science. C'est certainement une Trinité qui n'est pas divine, car le troisième terme n'est pas Dieu. Il est vrai enfin que Philon a quelquefois représenté le Père, ou *Celui qui est*, comme tenant le milieu entre la puissance créatrice et la puissance conservatrice; mais il est vrai aussi que la doctrine de Philon sur les Puissances de Dieu est pleine d'arbitraire, d'incertitude et d'incohérence. Dans plusieurs de ses ouvrages, il dit que les Puissances de Dieu sont indéterminables et indéfinies [1]. Ailleurs il en compte six d'un ordre suprême [2]. Puis il les réduit à deux [3], qui sont, tantôt la puissance bienfaisante et la puissance vengeresse [4], tantôt la puissance qui crée et celle qui gouverne les choses [5]. Comme si ce n'était pas assez de contradictions, tantôt c'est Dieu qui est le milieu de ces puissances, tantôt c'est le Verbe de Dieu [6]. Évidemment ces puissances, au sens de Philon, sont des propriétés, des opérations, mais non des personnes divines. Si l'on soutenait le contraire, en ce qui regarde la puissance créatrice et la puissance conservatrice, nous nous contenterions de rapporter deux passages de Philon qui nous semblent propres à faire bien juger de sa doctrine. Dans le premier, qui est emprunté au livre des Chérubins, Philon dit que, « Auprès du seul Dieu unique et « véritable, sont deux puissances suprêmes, la Bonté et la « Puissance; que par la Bonté Dieu a tout créé, que par la « Puissance il conserve tout; qu'il existe cependant un « troisième qui est le Verbe, le milieu dans lequel s'unissent « l'une et l'autre. Les Chérubins placés à la porte du Pa-

1. *De Sacrif. Abel. De Abrah. De Somn.*, etc.
2. *De Sacrif. Ab.*, 15. *De Op. mund. De Somn.*
3. *De Prof.*, 18.
4. *De Post. Cain.*, 6. *De Vict. off.*, 13.
5. *De Sacr. Abel*, 15. *De Abrah.*, 24, etc.
6. *De Sacr. Abr.*, 15. *De Prof.*, 10. *De Cherub.*, 9.

« radis, sont, ajoute-t-il, les symboles de ces deux puis« sances; l'épée de feu qu'ils portent à la main est le sym« bole du Verbe [1]. » Dans le second, que nous empruntons à un autre de ses ouvrages, après avoir dit que celui qui n'a pas péché, même par imprudence, aura Dieu même pour héritage, et habitera en Dieu seul, il ajoute qne ceux qui auront péché par imprudence, habiteront des cités heureuses. Parmi ces cités, les trois premières sont « le Verbe, la puissance créatrice, et la puissance royale; » le ciel et le monde leur appartiennent [2]. Dans ces deux passages, Philon compte évidemment quatre termes dans *le Divin :* le Dieu snprême, le Verbe, et les denx Puissances, la créatrice et la royale. De là, résulte ce dilemme qui nous paraît irréfutable : Ou la puissance créatrice et la puissance royale sont réellement distinguées de Dieu et du Verbe, ou elles n'en sont que des facultés, des propriétés, des attributs. Dans le premier cas, il y a quaternité; dans le second, il y a dualité; en aucune hypothèse, il n'y a trinité.

Reste un passage où Philon semble admettre expressément une trinité, mais ce n'est pas une trinité réelle. Philon veut dire seulement que Dieu se manifesta à Abraham, sous un *triple aspect*, comme l'Etre, comme la Bonté, comme la Puissance. Ces trois aspects de Dieu sont désignés par trois noms divins, *celui qui est* ou Jéhovah, Dien on Élohim, Seigneur ou Adonaï. Tantôt Dieu se montre comme un, tantôt comme triple [3]. Les âmes pures et adonnées à la contemplation le conçoivent comme parfaitement un; les âmes communes, qui ne le connaissent qne par ses œuvres, composent en quelque manière son unité divine et le conçoivent sous un triple rapport. La première manière d'envisager

1. Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι Λόγον, κ. τ. λ. *De Cherub.*, 9.

2. Αὐτὸν τὸν Θεὸν κλῆρον ἔχων — οὕτω δὲ τῶν πρὸς καταφυγὴν πόλεων τρεῖς μὲν εἰσὶ πέραν.... τίνες αὗται; ὁ τοῦ ἡγεμόνος Λόγος, καὶ ἡ ποιητικὴ καὶ βασιλικὴ δύναμις αὐτοῦ· τούτων γὰρ ὅ τε οὐρανὸς καὶ σύμπας ὁ κόσμος ἐστί. *De Profug.*

3. Παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνός, τότε τῶν τριῶν φαντασίαν, κ. τ. λ. *De Abrah.* V. et. *de Sacrif. Ab. et Cain.*

Dieu est la plus parfaite. La seconde n'est pas à dédaigner. Telle est la substance des raisonnements de Philon dans son livre d'*Abraham*. Nous n'en rapportons pas le texte, pour ne pas trop étendre cette discussion.

III. Mosheim, qui dans ses notes sur Cudworth, a traité avec soin cette matière, observant que Philon parle quelquefois du Verbe divin de la même manière que des deux puissances, en conclut, qu'aux yeux du théosophe juif, le Verbe n'est que la sagesse ou la science divine, et non une personne réelle. Il se confirme dans cette pensée, par cette considération, que Philon entend par le Verbe divin, le monde intelligible de Platon, le Paradigme, l'idée des idées; et il ajoute qu'il n'est aucun écrivain qui ait fait un plus grand abus que Philon, du style métaphorique; de sorte qu'il ne faut pas juger de ses sentiments par les règles ordinaires d'interprétation des auteurs [1].

Nous reconnaissons la justesse de cette dernière observation. Nous avouons que Philon personnifie souvent de simples facultés, soit divines, soit humaines. Faut-il en conclure qu'il soit impossible de discerner dans ses ouvrages ce qu'il regarde comme une faculté et ce qu'il croit être une personne? Non sans doute. Que le Verbe, aux yeux de Philon, soit le monde intelligible, s'ensuit-il qu'il ne soit pas en même temps un principe actif, subordonné à l'Être-suprême, et qu'il ne réunisse pas en lui-même le double caractère d'être le lieu des idées de Dieu et son organe dans la création? Par un raisonnement semblable, on prouverait qu'Origène qui a aussi regardé le Verbe comme étant, sous un rapport, le monde intelligible, a nié sa personnalité. D'ailleurs, on ne saurait désirer des termes plus énergiques que ceux qu'emploie Philon pour exprimer la personnalité du Verbe. En lui-même, il n'est pas inengendré comme Dieu, il n'est pas engendré comme les hommes; il est un autre Dieu que le Dieu suprême, le second dieu [2]. Par rapport au Dieu suprême,

1. Cudw., *Intell. Syst.*, c. IV, § 36, n. (u), p. 828 sq.
2. Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ Θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μόνος τῶν ἄκρων.

il est son Verbe, son fils premier-né, plus aucien que les anges, leur chef; celui à qui Dieu a confié le soin de son troupeau; son instrument dans la création, sou grand prêtre[1]. Si ces expressions n'indiquent pas une distinction réelle entre le Verbe et le Dieu suprême, il faut renoncer à interpréter Philon.

IV. Mais le Verbe de Dieu est-il réellement une Personne divine, ou seulement la plus parfaite des créatures? Il n'est à proprement parler ni l'une ni l'autre. Qu'il ne soit pas une personne divine dans le sens chrétien du mot, c'est-à-dire, une personne qui, bien que seconde, égale la première et en possède la perfection, c'est ce dont on ne peut guère douter si l'on considère que Philon met une très-grande distance entre l'Être suprême et le Verbe. L'Être suprême est l'Être ineffable; le Verbe est l'interprète de Dieu par rapport à l'homme. Rien de mortel ne peut être fait à l'image du Dieu suprême, qui subsiste au-dessus du Verbe dans une idée, daus une nature excellente et à part[2]; mais il peut être fait à l'image du second Dieu, du Verbe. Le Verbe est l'image de Dieu, mais il est aussi son ombre[3]. Il n'est pas créateur du monde avec lui, il est son instrument dans la création [4]. Il est par rapport aux êtres inférieurs comme Dieu est à lui: dans la hiérarchie des êtres, il est le premier des Archanges; dans leur harmonie, il est le grand prêtre de l'univers. Ces pensées, ces doctrines impliquent clairement qu'il y a une différence radicale, une infériorité naturelle, non pas seulement sous le rapport de

Rer. div. Hær. Τὸν δεύτερον Θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου Λόγος. Apud Euseb., *Præp. Evang.*, l. VII, c. XIII.

1. Τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Λόγον, τῶν ἀγγέλων πρεσβύτατον καὶ ὡς ἂν ἀρχάγγελον πολυώνυμον ὑπάρχοντα. *De Conf. ling.* Τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ Λόγον πρωτόγονον Υἱόν. *De Agric.* — Ὅτε ἐκοσμοπλάστει (ὁ Θεὸς) χρησάμενος ὀργάνῳ τούτῳ. *De Migr. Abrah.* Ἀρχιερεύς. *I. de Somn.* Ὁ Θεὸς αἴτιον οὐκ ὄργανον ...., ὄργανον δὲ Λόγος Θεοῦ. *De Cherub.*

2. Τῷ ὑπὲρ τὸν Λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καὶ τινὶ ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ. Ap. Euseb., *ibid.*, l. VII, c. XII.

3. Σκιὰ Θεοῦ δὲ ὁ Λόγος αὐτοῦ ἐστιν. *Leg. alleg.* III, 31.

4. Ὁ Θεὸς αἴτιον οὐκ ὄργανον· ὄργανον δὲ Λόγος Θεοῦ. *De Cherub.*, 35.

l'origine, mais des perfections et de la substance entre le Dieu suprême et le Verbe. Est-ce à dire pour cela que Philon ait regardé le *logos* comme une pure créature? Cela ne nous paraît pas non plus être son vrai sentiment : le monde archétype, l'idée des idées, le lieu naturel des idées divines [1], l'image de Dieu, celui qui est le milieu ou l'égal des deux premières puissances, peut bien être une production, une émanation qui tienne à l'être des êtres par un côté, au monde par l'autre, mais non une créature proprement dite. En tout cas, on sera forcé de convenir que le langage de Philon sur le Verbe est si obscur, si imparfait, si inégal, qu'on ne peut rien en tirer de certain sur ses sentiments véritables, ni peut-être même en conclure qu'il en ait eu de solidement arrêtés.

V. Mais Philon en eût-il eu réellement, et malgré le désir, si désintéressé d'ailleurs, que nous aurions de les connaître, nous serions-nous mépris à cet égard, cela ne tirerait nullement à conséquence pour la question qui nous occupe, c'est-à-dire relativement aux origines du dogme de la Trinité. Car s'il y a quelques ressemblances, il y a aussi des différences bien marquées, capitales, entre la doctrine de Philon sur le *logos* et celle de l'Église primitive.

Ainsi Philon a bien reconnu que la parole *faisons l'homme* indique une pluralité [2]; mais il soutient que Dieu, en parlant ainsi, s'adressait non pas exclusivement au Verbe, mais à une multitude de puissances qui sont les auteurs de notre corps, ou de la partie matérielle de notre âme, ce que nos plus anciens docteurs appelaient une erreur judaïque. Philon admettait que l'ange de Dieu qui a apparu à Agar, à Jacob, était le Verbe [3], ainsi que le firent plus tard les Pères de

1. Τὸ ἀρχέτυπον, παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ Θεοῦ Λόγος. *Leg. all.* II, 21. Ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχει τόπον, ἢ τὸν θεῖον Λόγον, τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ Θεοῦ Λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος. *De Op. M.*, 6.

2. *De Mund. Opif.* — *De Confus. ling.* — *De Profug.*

3. *De Profug.*

l'Église; mais il n'a pas dit comme eux que cet ange de Dieu était en même temps Dieu, *le* Dieu; mais il ne lui a jamais attribué la parole : *Je suis celui qui suis ;* mais même il a déclaré formellement que, dans la vérité, il n'en est qu'un qui soit Dieu, que si plusieurs sont appelés Dieu c'est par abus [1]; et après avoir établi la distinction du Dieu avec l'article et du Dieu sans l'article, il l'a immédiatement appliquée au Verbe. Enfin jamais il n'a dit que le Verbe dût être adoré, surtout avec Dieu, comme l'ont dit constamment tous les Pères de l'Église.

Il y a plus encore : il ne réserve pas même au *Verbe* ce nom. Comme il appelle les anges de Dieu des *puissances*, il les appelle aussi des *verbes*. S'il dit que le Verbe est tout rempli de puissances innombrables, qu'il est le plus ancien des êtres, en un mot, s'il le place au premier rang, il le compte parmi ces puissances, il le met au nombre des ministres qui sont au-dessous de celui qui est [2]. Il déclare expressément que ce qui est après *celui qui est*, même ce qui est le plus ancien, étant en second lieu, n'est pas une force active, si on le compare à Dieu, à cause de sa ressemblance avec les autres êtres [3]. Voilà le Verbe clairement désigné et clairement séparé de l'essence de Dieu. Il est du nombre des puissances auxquelles Dieu est supérieur, non pas seulement quant à l'existence; aussi, loin de dire que qui voit le Verbe, voit le Père, Philon déclare-t-il que celui qui est établi dans le Verbe, non-seulement ne pénètre pas l'essence de Dieu, mais ne la voit que de loin [4].

Enfin, et ceci est décisif, soit que Philon ait parlé du Messie, soit qu'il n'en ait pas parlé, il est certain qu'il n'a en-

1. Ὁ μὲν ἀληθείᾳ Θεὸς εἷς ἐστιν· οἱ δ' ἐν καταχρήσει λεγόμενοι πλείους, κ. τ. λ. *De Somn.*, l. I. V. et. *de Post. Cain.*

2. Ὑπερέτης τοῦ Θεοῦ Λόγος, κ. τ. λ. *De Nom. mut.* V. et. *Alleg.*, l. III.

3. Τὸ μετὰ Θεὸν κἂν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν, θῆλυ ὡς ἂν παρὰ ἄῤῥεν τὸ τὰ ὅλα ποιοῦν ἐλέχθη, κατὰ τὴν πρός τ' ἄλλα ὁμοιότητα. *De Prof.*

4. *De Conf. ling.* Ἐν ᾧ (τῷ Λόγῳ) γενόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι Θεὸν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν. *De Somn.*, l. I.

seigné nulle part que le Verbe dût être le Messie et qu'il dût se faire chair. Tout rapport avec la chair lui semble même indigne du Verbe [1]. Mais, au contraire, toute la doctrine du Verbe, dans le christianisme, et en particulier dans saint Jean et dans saint Paul, se rapporte à l'incarnation. Il y a donc des différences essentielles, capitales, entre la doctrine de Philon sur le *logos* et celle de l'Église primitive; et il serait déraisonnable, par cela seul, de penser que la croyance chrétienne sur le *logos* dérive du théosophe juif [2].

CHAPITRE XII.

Origines du dogme de la Trinité. Suite. Plotin. — Est-il probable que l'Église chrétienne ait emprunté à Plotin quelque chose de sa doctrine publique, avant le concile de Nicée? De quels yeux l'Église dut voir la publication des Ennéades. —Les monuments de la doctrine de l'Église sur la Trinité étaient très-nombreux au commencement du troisième siècle. N'y a-t-il pas dans les néo-platoniciens des traces d'emprunts faits à l'Église chrétienne? — La doctrine catholique sur la Trinité était certainement fixée alors que furent publiées les Ennéades de Plotin.

I. Venons à ce qui semble le point le plus important sur la question des origines de la Trinité, et qui, nous nous hâtons de le dire, peut être résolu par des principes certains et par des faits incontestables. L'Église chrétienne a-t-elle emprunté quelque chose de sa doctrine sur la Trinité à l'école néo-platonicienne? Il ne peut s'agir ici que de Plotin. La doctrine d'Ammonius Saccas fut secrète, et les successeurs de Plotin, dans leurs luttes contre le christianisme, sont plus justement suspects d'avoir emprunté à l'Église que de lui avoir appris quelque chose; d'autant plus que de leur temps la doctrine chrétienne sur la Trinité était, de l'aveu de tout le monde, définitivement fixée.

Or, pour juger sûrement de l'influence que Plotin a pu

1. *De Profugis.*
2. Des rationalistes modernes le reconnaissent avec nous. V. Grimm, *Instit.* P. I, S. II, c. II, § 130, n. I.

exercer sur la foi de l'Église relativement au dogme de la Trinité, il faut d'abord rappeler l'époque où les Ennéades ont été publiées, puis se poser les questions suivantes : Est-il possible que, dans l'intervalle qui sépare cette époque de celle du concile de Nicée, l'Église ait emprunté à ce livre quelque chose de sa propre doctrine? — La doctrine chrétienne sur la Trinité n'était-elle pas fixée lors de la publication des Ennéades de Plotin? — Cette doctrine n'est-elle pas essentiellement différente de la trinité des Ennéades? — La réponse à ces trois questions terminera le différend élevé entre deux écrivains distingués de notre temps. Le premier soutient que la doctrine chrétienne était fondée, était publiée dans des ouvrages d'exégèse et de polémique longtemps avant le concile de Nicée, avant même la fondation de l'école d'Alexandrie; et puis, partant de la doctrine chrétienne, telle qu'elle a été exprimée à Nicée, il montre avec une sagacité remarquable qu'il existe entre la Trinité chrétienne et la trinité alexandrine des différences tellement profondes, tellement essentielles, qu'il est impossible que le concile de Nicée ait emprunté quelque chose à l'école d'Alexandrie[1]. Le second reconnaît aussi que « le christianisme a opposé à l'école « d'Alexandrie une doctrine sur la Trinité qui diffère es- « sentiellement de celle de Plotin; mais il trouve que la ques- « tion a été mal posée; qu'il ne s'agit pas de savoir si le chris- « tianisme, arrivé à un certain point de son développement, « s'est trouvé en possession d'une doctrine différente de celle « d'Alexandrie, mais qu'il s'agit de déterminer l'influence « qu'Alexandrie a exercée sur la formation du christianisme « et sur son organisation définitive, et par conséquent qu'il « faut examiner quels étaient les points certainement déter- « minés, arrêtés dans la Trinité chrétienne, à l'époque où « Plotin ouvrit son école et où ses Ennéades furent publiées. « Si, dès-lors, la doctrine chrétienne était définitivement « fixée en ce qui la sépare de celle de Plotin, il faut recon-

1. Simon, *Hist. de l'École d'Al.*, l. I, c. III, l. II, c. IV.

« naître que la doctrine de Plotin n'a exercé aucune in-
« fluence sur le symbole du christianisme [1]. »

Nous pourrions ne pas admettre la question telle qu'elle vient d'être posée. Car, supposé qu'il y ait eu développement dans la doctrine chrétienne de la Trinité, reste à savoir si ce développement est un développement légitime, naturel, organique d'un dogme foncièrement chrétien, ou un développement produit à l'aide d'éléments étrangers. Et il ne nous serait pas difficile de montrer, ne serait-ce qu'en comparant le symbole de Nicée à ceux qui l'ont précédé et qui remontent jusqu'au second et même jusqu'au premier siècle de notre ère, que, s'il y a eu un développement réel dans la foi de la Trinité, ce développement a été un développement organique du principe chrétien. Mais nous voulons bien accepter la question telle qu'on la pose, et nous espérons la résoudre par des faits si certains, que le moindre doute ne puisse plus subsister dans l'esprit des hommes réfléchis et de bonne foi.

II. Pour ne pas nous égarer dans des recherches ou des raisonnements inutiles, fixons d'abord, autant que l'histoire le permet, l'époque précise où les Ennéades de Plotin furent publiées. Nous examinerons ensuite s'il y a quelque probabilité que l'Église leur ait emprunté quelque point de sa doctrine dans l'intervalle qui sépare l'époque de leur publication de celle du concile de Nicée; si, en fait, à l'époque de cette publication, sa doctrine trinitaire était suffisamment fixée; et si cette doctrine était ou non essentiellement différente de celle de Plotin.

Plotin naquit l'an 205 de l'ère vulgaire. A l'âge de vingt-huit ans, c'est-à-dire vers l'an 232, il alla écouter les philosophes alexandrins, et ne prit goût qu'à la doctrine d'Ammonius Saccas, dont il suivit les leçons pendant onze ans. Jaloux d'aller consulter les traditions orientales, il s'enrôla, en 243, dans l'armée que Gordien conduisit contre les

1. E. Saisset, *Essais sur la phil. et la rel.*, 1845, p. 167, 170, 153.

Perses. L'expédition ayant échoué, il gagna Antioche et puis Rome, où il s'établit et où il professa la philosophie jusqu'à sa mort, qui arriva vers l'an 270. Dans la quarante-neuvième année de son âge (en 253), il avait composé vingt-un livres; il en composa plus tard vingt-quatre autres, qui remplirent les dernières années de sa vie.

Erennius, Origène et Plotin, tous trois disciples d'Ammonius, s'étaient fait une loi de tenir secrets les enseignements de leur maître. Erennius et Origène manquèrent à cet engagement ; ils publièrent des livres. Plotin s'abstint plus longtemps ; il ne communiquait même ses ouvrages qu'avec une grande réserve. On sait d'ailleurs qu'il les rédigeait avec une négligence excessive, que son écriture était illisible, et qu'il eût regardé comme peu digne de lui de les revoir et de les mettre en ordre. Ce soin était réservé à ses disciples ; et c'est Porphyre qui, après la mort de son maître, publia ses ouvrages sous le nom d'Ennéades. Cette publication ne dut avoir lieu que vers l'année 275 ou 280, c'est-à-dire moins de cinquante ans avant le concile de Nicée, environ quarante avant l'apparition de l'arianisme.

A l'aide de ces faits et de ces dates, il est facile de résoudre la première question que nous nous sommes posée. Quelque influence que l'on suppose qu'ait pu exercer l'enseignement direct de Plotin pendant sa vie, il est évident qu'elle ne s'étendit que dans un cercle assez restreint de personnes qui faisaient profession d'étudier la philosophie. La doctrine de Plotin était ésotérique. Singulièrement obscure en elle-même, elle ne pouvait devenir populaire. Elle fut peu connue hors de Rome, avant la publication des Ennéades. Elle ne put donc, jusqu'à l'époque de cette publication, exercer aucune influence sensible sur l'enseignement chrétien qui se donnait dans toutes les parties de l'univers. Mais une circonstance particulière suffirait pour montrer combien il est peu probable que l'Église ait emprunté quelque chose de sa doctrine sur la Trinité à la philosophie contenue dans ces livres. C'est Porphyre qui collationna et publia les Ennéades :

Porphyre, l'apologiste de toutes les superstitions et de toutes les fables païennes; Porphyre, l'adversaire déclaré du christianisme, et que tous les chrétiens, et surtout les orthodoxes, eurent en horreur. Le nom de Porphyrien était regardé, au quatrième siècle, comme le plus grand outrage pour un chrétien. Il fut donné à Arius [1]. Si ce sectaire et ses amis, dont plusieurs étaient versés dans l'étude de la philosophie, eussent cru que la doctrine de Nicée avait été formée, nous ne disons pas, sur les livres de Plotin, mais à l'aide de ces livres, est-il probable qu'ils n'eussent pas retourné cette accusation contre leurs adversaires, qu'ils n'eussent pas cherché à établir que la foi qu'on leur opposait, loin d'être renfermée dans les Écritures, avait son point de départ dans les livres de Plotin et de Porphyre, ou du moins avait emprunté quelque chose à ces philosophes? Est-il possible, d'un autre côté, si ces récriminations se fussent produites, qu'il n'en restât pas de traces dans les monuments du quatrième siècle? Mais nous n'y voyons rien de semblable. Toute la discussion roule sur des passages de l'Écriture et sur les conséquences qu'on doit en tirer à l'aide d'une saine dialectique. On dispute aussi sur les sentiments de quelques anciens docteurs chrétiens. Les catholiques reprochent souvent aux Ariens de donner trop de valeur aux méthodes et aux opinions philosophiques. Jamais pareil reproche ne fut adressé aux orthodoxes. Et l'on voudrait après cela que le système trinitaire de Plotin eût exercé, dans l'espace de moins de cinquante années, une si grande influence sur toute l'Église chrétienne, que les évêques qui, de toutes les parties de l'empire, se réunirent à Nicée, dont plusieurs n'avaient aucune connaissance de la philosophie, et ne professaient pour elle que du mépris, qui tous tenaient à conserver pure et intacte la tradition de leurs églises, se fussent persuadé qu'un système trinitaire nouveau, inconnu un demi-siècle avant cette époque, c'est-à-dire dans leur enfance ou dans

1. Const. *M. Ep.* Apud Socrat., *Hist. eccl.*, l. I, c. IX.

leur jeunesse, ou même, pour plusieurs, dans leur âge mûr, était la foi perpétuelle du christianisme, celle dans laquelle ils avaient été baptisés, celle qu'ils avaient apprise et professée depuis leur baptême? Une pareille supposition ne mérite pas d'être discutée.

III. Qu'on veuille bien se rappeler, d'ailleurs, qu'au temps où Plotin commença à écrire sur la Trinité, l'Église possédait un grand nombre d'ouvrages de ses docteurs, de monuments de son culte, de décisions de ses évêques sur cette matière. Beaucoup de ces documents ont péri; il nous en est resté cependant assez pour que nous ayons pu remplir les neuf livres de cette Histoire que nous avons consacrés à l'exposition de la foi de l'Église primitive sur la Trinité. Car nous avons cité très-peu de témoignages qui se rapportent au temps qui s'écoula entre la publication des Ennéades et le concile de Nicée. La plupart de nos autorités sont empruntées à des monuments antérieurs à cette époque. Et, sans parler des écrivains du premier et du second siècle, Tertullien, saint Hippolyte, saint Cyprien, les évêques du concile de Carthage, dans l'Occident, Origène et ses disciples, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien de Césarée, en Orient, les deux Denis de Rome et d'Alexandrie, les Pères du concile d'Antioche avaient publié leurs ouvrages ou leurs décisions sur cette matière, les uns avant même la naissance de Plotin, les autres, comme Origène, avant qu'il eût ouvert son école de philosophie, tous avant la composition ou la publication de ses Ennéades.

En considérant attentivement ces faits, on serait tenté de croire avec Mosheim, Brucker et plusieurs autres, que les néoplatoniciens, poussés par le désir d'opposer au christianisme qui commençait à triompher, un système religieux et philosophique qui pût lui être comparé, lui empruntèrent, entre autres choses, quelques parties de sa doctrine sur la Trinité, tout en faisant honneur de leur système trinitaire aux anciens philosophes. Cette opinion est fondée sur des ressemblances de langage que l'on remarque entre les

écrivains de l'école néo-platonicienne et les écrivains ecclésiastiques, sur des locutions dont il n'existe pas de trace dans les anciens philosophes, tandis qu'elles ont été constamment en usage dans l'Église chrétienne depuis son origine.

IV. Quoi qu'il en soit de cette opinion, il n'est du moins nullement probable que l'Église chrétienne ait emprunté à Plotin un de ses dogmes fondamentaux, et en particulier quelques parties de sa doctrine sur la Trinité. Mais nous ne voulons pas nous en tenir à des probabilités. Il y a en cette matière quelque chose de plus, il y a certitude. Car, d'un côté, la doctrine chrétienne sur la Trinité existait, elle était suffisamment formée sur tous les points, et définitivement sur le plus grand nombre, avant la composition des livres de Plotin; de l'autre, il y a une opposition radicale entre cette doctrine de la Trinité, telle qu'elle existait alors, et le système trinitaire contenu dans ces livres.

Que la doctrine chrétienne sur la Trinité existât, qu'elle fût formée, non-seulement du temps de Plotin, mais dès l'origine du christianisme, c'est ce qui résulte de tous les faits, de tous les témoignages que nous avons produits dans le cours de cette Histoire. Mais pour le moment nous n'avons pas à remonter si haut. Il s'agit de savoir quelle était la croyance publique, constante, de l'Église sur la Trinité, au milieu du troisième siècle.

Nous l'avons dit souvent : le dogme de la Trinité est un dogme qui en embrasse plusieurs autres, et qui peut être considéré sous divers aspects. Envisagé d'une manière générale, il n'est autre chose que la nature divine existant en trois Personnes. Considéré de plus près, il embrasse la distinction réelle de ces trois Personnes, leur consubstantialité, leurs caractères propres, leurs rapports entre elles et avec le monde et l'homme, et dans ces rapports avec le monde, ceux qui sont simplement relatifs à la création et à la conservation du monde, et ceux qui sont relatifs à la Rédemption de l'humanité.

1° En ce qui concerne l'existence et la distinction réelle des Personnes de la Trinité : il n'est pas permis de douter que l'Église du troisième siècle ne crût comme une vérité fondamentale que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient pas trois dénominations, trois aspects, trois fonctions de la même Personne, mais trois Personnes subsistantes et réellement distinguées l'une de l'autre. La répulsion universelle dont le *modalisme*, sous ses diverses formes, fut l'objet rend ce fait incontestable.

2° On ne peut douter non plus qu'à la même époque l'Église ne regardât comme une vérité essentielle à croire, que ces trois Personnes, quoique réellement distinctes, sont néanmoins naturellement et absolument inséparables l'une de l'autre ; qu'on peut bien les appeler des hypostases, mais à condition qu'on ne les séparera pas. Les déclarations formelles de saint Justin, d'Athénagore, de Tatien, de Théophile, de saint Irénée, de Tertullien, de saint Hippolyte, d'Origène, de Denis d'Alexandrie, enfin la condamnation formelle du trithéisme par le pape Denis, ne laissent non plus subsister aucun doute à cet égard.

Quelque prévenu que l'on puisse être, si l'on a lu avec attention cet ouvrage, on reconnaîtra aussi que cette inséparabilité des Personnes divines, aux yeux de l'antiquité ecclésiastique, avait son fondement dans la communication de la même nature. Personne, même parmi les docteurs les plus hardis, qui n'ait professé que le Fils était vraiment Fils, Fils unique, Fils par nature, vraiment engendré non seulement *par* le Père, mais *du* Père ; et la plupart ont déclaré clairement, expressément, qu'il l'était par la communication de la substance paternelle. Il n'en est pas qui, ayant occasion de le faire, n'ait dit aussi que le Saint-Esprit est un avec le Père, comme l'est le Fils lui-même. L'antiquité chrétienne a donc formellement reconnu que les trois Personnes divines sont consubstantielles : et si cette expression n'a pas été toujours admise, si peut-être elle a été écartée dans une circonstance particulière, à cause de la fausse interprétation que des

hérétiques lui donnaient, la vérité que ce mot exprime au sens catholique a été constamment adoptée.

3° Quant aux caractères propres de ces Personnes, on ne conteste pas que l'Église chrétienne du troisième siècle et même celle des siècles précédents ait regardé la première Personne comme étant sans principe et le principe des deux autres ; la seconde comme étant le Fils, la raison, la parole et l'image de la première ; la troisième comme étant l'Esprit de l'une et de l'autre.

4° En ce qui concerne les rapports de ces Personnes entre elles : s'il s'agit du rapport d'*origine*, qui peut nier que l'Église primitive ait cru que ces Personnes n'existent pas collatéralement, mais sont originairement subordonnées l'une à l'autre ; que le rapport de la première à la seconde est un rapport de paternité : que le Père engendre le Fils, et que cette génération n'est pas, comme les émanations gnostiques, l'effet d'une force aveugle et fatale, mais un acte pur de l'intelligence qui ne s'accomplit pas sans volonté ; que le rapport de la première à la troisième n'est pas un rapport de paternité ; que ce rapport n'est pas tellement propre à la première, qu'il ne lui soit pas commun avec la seconde, mais qu'il est direct, immédiat, ou, en d'autres termes, que le Saint-Esprit *procède du Père?*

S'il s'agit du rapport *de connaissance*, nous avons vu répéter cent fois ces paroles du Sauveur : *Personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils;* et celles de saint Paul : *Qui est-ce qui connaît le sens de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu qui est en lui? L'Esprit pénètre toutes choses, même les profondeurs de Dieu :* c'est-à-dire, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit se connaissent eux-mêmes et mutuellement, comme ils connaissent toutes choses.

S'il s'agit du rapport d'*égalité*, sauf Origène dont la doctrine à cet égard n'est pas assez ferme, nous avons vu que les Pères du second et du troisième siècle professaient comme un dogme de foi l'égalité naturelle des trois Personnes divines ; que soutenant, contre les païens, que la Divinité n'a

pas de degré et qu'elle n'est en rien inférieure à elle-même, contre les Gnostiques, que les émanations divines ne dégénèrent pas de la perfection de leur principe, tous ces docteurs enseignaient à l'envi que le Fils est immense, Tout-Puissant, omni-scient, immuable comme le Père, qu'il lui est semblable en toutes choses, ou même qu'il lui est égal par nature, et qu'avec la même unanimité, ils enseignaient que le Saint-Esprit est égal au Fils.

S'il s'agit enfin du rapport d'*unité*, nous avons vu que l'Église, tout en reconnaissant et en adorant trois Personnes divines, n'a jamais reconnu et adoré qu'un seul Dieu. La philosophie a pu admettre trois Dieux, trois principes des choses; le christianisme n'a jamais professé qu'un seul Dieu et le culte de la Monarchie. Ces trois Personnes inséparables et possédant la même nature, existent l'une dans l'autre : elles partent de l'Unité sans la rompre, et elles y retournent éternellement sans s'y absorber.

5° En ce qui concerne les rapports des trois Personnes avec le monde et l'homme : l'Église a toujours enseigné que le Père, le Fils et le Saint-Esprit connaissent toutes choses; qu'à cause de l'unité de principe, le Fils et le Saint-Esprit ne veulent et ne font que ce que veut le Père; qu'ils veulent en même temps tout ce qu'il veut, et que tout ce qu'il fait au dehors, ils le font avec lui, et qu'ainsi les trois Personnes sont un seul créateur et conservateur de toutes choses. Mais dans tous ses symboles, et dans sa lutte contre le gnosticisme, l'Église a constamment donné et maintenu au Père le titre de Créateur, parce que c'est *de* lui que partent originairement avec la puissance, l'idée et la volonté créatrice; elle a principalement attribué au Fils d'être celui *par* qui la création a été produite, et, parce qu'il est la sagesse divine, d'être le principe de l'ordre du monde; au Saint-Esprit, d'être comme le centre *dans* lequel la création subsiste et d'être le principe de sa perfection.

6° Mais c'est surtout sous le rapport surnaturel de la Rédemption, que l'Église a, dès les premiers siècles, enseigné et

considéré le mystère de la sainte Trinité. Le Père veut le salut de l'homme, il envoie son Fils dans le monde; le Fils s'unit une nature humaine, formée par le Saint-Esprit, dans le sein d'une vierge; il accomplit seul, dans cette nature humaine, l'œuvre de la Rédemption de l'humanité; le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils pour appliquer aux hommes les dons surnaturels qui sont le fruit de cette Rédemption. L'homme racheté, comme gage de ce bienfait, reçoit en lui-même le Saint-Esprit et en même temps aussi le Père et le Fils; et il aspire à les contempler éternellement dans une autre vie, comme au but de sa sanctification et au terme de la suprême béatitude.

Nous le demandons avec confiance à tous ceux qui ont lu notre ouvrage; cet exposé que nous venons de faire n'est-il pas un résumé fidèle de la doctrine de l'Église du second et du troisième siècle sur la Trinité? S'il en est ainsi, il nous sera bien facile de prouver que cette Trinité est essentiellement différente de celle de Plotin; et d'en conclure que la doctrine de ce philosophe n'a exercé aucune influence sur la formation du symbole du christianisme.

CHAPITRE XIII.

Origines de la Trinité. Suite. — Système trinitaire de Plotin. — Comparaison de sa théorie avec la Trinite chrétienne. — Est-il un seul des éléments de sa trinité que l'Église ait emprunté à Plotin? — Quelle est l'importance dogmatique de ce qu'on appelle le *mouvement alexandrin?*

I. Le système trinitaire de Plotin peut, de l'aveu de ses plus sincères admirateurs, être énoncé de la manière suivante : Au-dessus de tous les êtres qui composent le monde, il y a trois hypostases, principes de toutes choses. La première est l'unité simple et absolue, la seconde est l'intelligence immobile, la troisième est l'âme supra-mondaine.

La première, insaisissable à l'esprit et à la raison, ne saurait être définie; elle ne peut être atteinte que par l'extase. Si on la nomme *l'un*, *le bien*, c'est pour ne pas paraître n'en rien

dire. Supérieure à l'être absolu, à l'intelligence absolue, on ne peut pas dire qu'elle soit quelque chose. Si elle pense, si elle connait, elle est certainement sans rapport de connaissance et d'action avec le monde. La seconde hypostase est l'intelligence absolue, non cette intelligence qui se meut elle-même, mais l'intelligence immobile qui contient et contemple éternellement le monde immobile des idées. Moins simple que la première, elle est en un sens multiple, parce qu'elle renferme en elle-même toutes les idées ; elle est plus simple que la troisième, parce qu'elle n'est pas principe d'action externe, mais immobile comme la première. La troisième, premier moteur et principe mobile de toutes choses, est le démiurge ou le principe de la création.

Ces trois hypostases sont distinctes l'une de l'autre. Plotin dit parfois qu'elles sont séparées [1] : ce qui peut signifier qu'elles subsistent séparément l'une de l'autre, ou que leurs actions sont séparées ; car il admet incontestablement qu'elles s'enchaînent d'une manière inviolable. Elles sont originairement subordonnées l'une à l'autre. La première est sans principe. La seconde est engendrée par la première ; la troisième est aussi et uniquement engendrée par la seconde. A cause de cette subordination, elles sont inégales. Ainsi le veut la loi inviolable de l'émanation, d'après laquelle tout produit est nécessairement inférieur à son principe [2]. C'est, d'un autre côté, ce que réclame impérieusement la dialectique. Si ces hypostases étaient égales, ou si la troisième n'était pas plus éloignée de la première que la seconde, ou si la Trinité se repliait sur elle-même, la production du monde serait impossible ; il serait impossible aussi de connaître et de démontrer leur existence.

Quoique Plotin dise que la première hypostase *engendre* la seconde, il ne faut pas prendre cette expression à la lettre.

1. Il les appelle même, quelque part, les trois natures : Ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν *Enn*. 5, l. 1, c. 8.

2. Ce qui est engendré ne va pas vers ce qui est au-dessus de lui, mais vers ce qui lui est inférieur. *Enn*. 5, l. 1, c. 6 ; l. III, c. 12, 13.

Il l'observe lui-même [1]. Jamais d'ailleurs il n'appelle l'intelligence le Fils de l'*un*, ni l'*un* le Père de l'intelligence. La production du νοῦς par le Un est aveugle, fatale. Celle de l'*âme* par le νοῦς l'est aussi. C'est à peine si le Un se connait et s'aime ; il ne connait certainement pas ce qui est au-dessous de lui : il en est de même de l'intelligence. Telle est en peu de mots la théorie trinitaire de Plotin [2].

II. Comparons-la avec la doctrine de l'Église du troisième siècle, sur la Trinité ; nous nous convaincrons aisément qu'entre ces deux doctrines il n'y a que des analogies verbales, et que les différences sont nombreuses, radicales, absolues, soit qu'on considère les deux théories trinitaires dans leurs caractères généraux, soit qu'on considère les rapports des hypostases divines entre elles, soit qu'on les considère par rapport au monde.

Plotin admet, comme l'Église, trois hypostases, et trois hypostases originairement subordonnées l'une à l'autre. Là est toute la ressemblance. Ces hypostases sont-elles seulement distinctes l'une de l'autre, comme dans la Trinité catholique, et n'ont-elles pas chacune une existence séparée ? Évidemment, elles n'existent pas l'une dans l'autre. Elles ne forment pas un seul principe, mais trois principes, de toutes choses. Les attributs divins absolus, la simplicité parfaite, l'omni-science, la toute-puissance, l'immutabilité, ne leur sont pas communs. L'une est essentiellement au-dessus de l'être et ne participe pas à l'intelligence ; l'autre est multiple et ne participe pas à la force motrice ; la troisième est mobile. Ce ne sont pas là simplement des fonctions, ce ne sont pas là des propriétés relatives, ce sont des propriétés essentielles qui constituent des différences absolues, lesquelles sont manifestement incompatibles avec l'unité individuelle de nature. Si ces trois hypostases de Plotin ne possèdent pas

1. *Enn.* 5. l. I, c. 6, et l. III, c. 12.

2. V. J. Simon, *Hist. de l'Éc. d'Alex.*, l. II, c. III. Vacherot, *Hist. crit. de l'Éc. d'Alex.*, l. I, analyse, l. I, c. II. — Barthél. S. Hil., *De l'Éc. d'Alex.*, *Ext. de Plotin*, v^e Enn., l. I, c. VI, etc., p. 260 et suiv.

la même nature individuelle, sont-elles du moins égales? Nous l'avons dit : la loi de l'émanation et le besoin d'expliquer par l'émanation la production du monde, ne le permettent pas. Dans la Trinité chrétienne, au contraire, aucune autre subordination que la subordination d'origine n'est nécessaire. En effet, dans une Trinité dont la première Personne est Père, la seconde, Fils, la troisième, Esprit de l'un et de l'autre, c'est-à-dire dans une Trinité qui ne se rapporte essentiellement qu'à elle-même, être le terme est *réellement* aussi parfait qu'être le principe, et il n'y a pas de raison pour que la seconde et la troisième Personne dégénèrent de la perfection de la première.

Veut-on considérer ces Personnes de plus près ? Dans la Trinité évangélique, les trois Personnes connaissent, agissent au dedans et au dehors d'elles-mêmes. Le Père se connait lui-même, il connait le Fils, il l'aime, et il en est connu et aimé. Le Père et le Fils connaissent et aiment le Saint-Esprit, et ils en sont aussi connus et aimés. Dans la théorie de Plotin, l'Unité se connait à peine elle-même; l'intelligence ne connait qu'elle et le monde immobile des idées qu'elle porte dans son sein. Dans la Trinité chrétienne, c'est par sa connaissance, et non fatalement, que la première Personne produit le Fils. C'est aussi avec connaissance et par leur union réciproque que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit. Dans la Trinité de Plotin, la production de la seconde Personne par la première, de la troisième par la seconde, sont fatales. Dans la Trinité chrétienne, la première Personne produit la seconde par voie de génération : elle est le Père, la seconde Personne est le Fils; elle produit aussi la troisième Personne, mais par une voie différente. Dans la Trinité de Plotin, la seconde Personne n'est pas le Fils de la première, et le rapport de production entre la seconde hypostase et la troisième est le même qu'entre la première et la seconde. Enfin, dans la Trinité chrétienne, la troisième Personne procède de la seconde, mais elle procède aussi de la première; elle en procède par une action commune à l'une et à l'autre,

et, avec la seconde, elle se rapporte à la première, comme à leur principe unique. Dans la Trinité de Plotin au contraire, la troisième Personne ne procède que de la seconde, et au lieu de se relier à la première, elle s'en éloigne et tend naturellement vers le monde. Cette dernière différence suffirait pour établir une opposition absolue entre la trinité de Plotin et la Trinité chrétienne.

Que si l'on considère les hypostases par rapport au monde, les différences ne sont pas moins radicales. Dans la doctrine chrétienne, les trois Personnes divines, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, connaissent le monde, le produisent, le conservent. Sans se confondre avec lui, elles n'en sont pas absolument séparées. Dans la théorie de Plotin, la première et la seconde hypostase ni ne connaissent le monde, ni ne le produisent par leur action propre, ni ne le conservent; elles sont totalement séparées de lui. La première est sans action; la seconde n'en a d'autre que de contempler elle-même et les idées. Dans la doctrine chrétienne, le Père, principe de l'être, est en outre le principe de toutes les idées, de toutes les volontés, de toutes les actions extérieures du Fils et du Saint-Esprit : à cause de cela il est appelé le Tout-Puissant, le créateur de toutes choses; dans la théorie de Plotin, c'est la troisième personne qui est le créateur. Dans les symboles du second et du troisième siècle, le Fils est la raison, la sagesse, la parole du Père dans laquelle et par laquelle il a fait toutes choses; dans les Ennéades, la seconde hypostase est un principe tout aussi inactif que la première. Enfin, dans toutes nos professions de foi, le Saint-Esprit est regardé comme le sanctificateur des âmes, l'auteur de la vie surnaturelle; dans Plotin, la troisième hypostase, l'âme, est le producteur et le moteur mobile du monde.

Résumons ces différences sous un point de vue plus général. La théorie trinitaire de Plotin est le fruit de la dialectique; elle est une doctrine de philosophie transcendante. La Trinité chrétienne est un enseignement de la révélation; elle est un mystère. C'est surtout par rapport à la création et dans

un intérêt métaphysique, que Plotin admet sa trinité ; c'est principalement par rapport à la rédemption, et dans un intérêt pratique et moral, que le christianisme révèle la sienne. La première est née du besoin de concilier les nécessités de la dialectique platonicienne avec la production du monde, et le monde est le terme naturel, inévitable du développement des trois hypostases ; la seconde n'est nécessitée ni par notre raison ni par la création. Comme elle a en elle-même son principe, en elle-même elle trouve son terme ; les trois Personnes divines n'ont essentiellement de relation qu'avec elles-mêmes, et si du Père naît le Fils, et si du Fils avec le Père procède le Saint-Esprit, le Saint-Esprit et le Fils se rapportent essentiellement au Père comme au principe de leur être : la Trinité se replie, comme parlent les auteurs du troisième siècle, et se ramasse dans l'unité [1]. Ainsi, tandis que la trinité de Plotin n'a pas d'existence complète sans le monde, la Trinité chrétienne, en dehors du monde et sans le monde, a une existence absolue et parfaite. Enfin, le système trinitaire de Plotin, avec plus de sobriété et de sagesse, a une analogie évidente avec les systèmes gnostiques. Comme eux, il place au sommet de l'échelle des êtres un principe sans action, inconnu, indéterminé ; comme eux, il fait dériver fatalement les émanations divines de ce principe ; comme eux il enchaîne le monde à ce principe par des émanations successivement inférieures ; comme eux il rend ce principe étranger à la création ; comme eux donc il est essentiellement opposé au dogme chrétien de la Trinité.

III. C'en est assez, ce nous semble, pour convaincre tout homme qui réfléchit, de l'opposition absolue qui existe entre le système de Plotin et la croyance de l'Église primitive, et par là de l'impossibilité que l'Église lui ait emprunté quelque chose. Car, de grâce, quel est l'élément qui de l'école de Plotin serait passé dans le symbole de l'Église ? Est-ce la distinction des hypostases ? Mais cette distinction existait incontestable-

1. Plotin dit au contraire : Ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω, ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν. *Enn.* 5, l. III, c. 16.

ment avant Plotin dans la doctrine ecclésiastique, et les Personnes divines sont plus clairement distinguées par le seul fait de l'incarnatiou du Fils, à l'exclusiou du Père et du Saint-Esprit, que par tous les raisonnements de la philosophie. Est-ce l'unité de ces hypostases? Mais, outre que l'unité des trois hypostases de Plotin est tout autre que l'unité chrétienne des Personnes divines, cette unité était non moins certainement enseignée comme une vérité dogmatique, dans l'Église, bien longtemps avant Plotin ; et Tertullien, dès le commencement du troisième siècle, en appelant le mystère chrétien *la Trinité d'une seule divinité*, exprimait plus clairement en trois mots l'unité naturelle des trois Personnes, qu'elle ne l'est dans les divers livres du philosophe néo-platonicien. Est-ce enfin l'égalité de ces trois Personnes? Mais nous venons de voir que l'inégalité des trois hypostases est de l'essence même du système de Plotin. Et cependant, si depuis le milieu du troisième siècle jusqu'au concile de Nicée, il y a eu progrès dans la doctrine de l'Église (ce qui n'est pas, mais nous voulons bien faire cette supposition!), évidemment ce ne peut être que sous le rapport de l'égalité des trois Personnes divines. Leur existence personnelle, leur inséparabilité, leur consubstantialité, leur coéternité, sont aussi clairement enseignées dans la lettre de saint Denis de Rome et dans l'Apologie de saint Denis d'Alexandrie, pour ne pas parler des autres Pères, que dans le concile de Nicée. Mais si ce n'est que sous ce rapport qu'on peut imaginer un progrès, certes ce n'est pas à une théorie qui nie l'égalité, que ce progrès est dû ; c'est évidemment en dehors d'elle, ou malgré elle, qu'il s'est accompli.

IV. Qu'importe, après cela, qu'on trouve, en certains points, quelque ressemblance de langage entre des docteurs de l'Église chrétienne d'Alexandrie et les néoplatoniciens? Que Clément, qu'Origène, aient spécialement réservé au Père les noms de Bon, de Un, ou qu'ils aient dit que le Fils n'est pas absolument Un comme le Père, qu'il est toutes choses,

qu'il est multitude de biens [1] ? Croyaient-ils par hasard, comme Plotin et son école, que le Père est sans volonté, sans action ? Mais, au contraire, ils déclarent constamment, comme étant une vérité appartenant à la foi catholique, que le Fils ne peut rien, ne veut rien, ne fait rien que par la puissance, la volonté, l'opération que le Père lui communique. Admettaient-ils une multiplicité réelle dans le Fils ? Mais Clément d'Alexandrie, dans un des passages objectés, dit expressément que « si le Fils n'est pas en tout sens un, comme le Un, il n'est pas multiple comme s'il avait des parties, mais qu'il est un comme étant tout ; » et ailleurs il répète sans cesse que « le Dieu véritable est toutes choses [2]. » Mais Origène déclare à plusieurs reprises que si le Verbe peut être considéré sous divers aspects, à cause de la multiplicité de ses opérations, ou de ses fonctions, il est un quant à son essence, un quant à son hypostase [3]. Si donc le Père est Un d'une manière spéciale, par opposition au Fils, ce n'est évidemment qu'en ce sens, que le Père n'a pas accompli personnellement, mais par le Fils, cet ordre d'opérations et de manifestations que le christianisme nous révèle.

Et quand même il serait vrai que Clément d'Alexandrie et Origène, dans leurs conceptions du dogme de la Trinité, se seraient laissé dominer en quelques points par les idées platoniciennes, qu'en résulterait-il pour la question qui nous occupe ? Des rationalistes modernes attachent, en ce qui concerne l'histoire du dogme de la Trinité, une grande importance à ce qu'ils appellent le mouvement alexandrin ; et c'est à l'influence de ce mouvement qu'ils attribuent, en particu-

1. Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτέχνως ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XXV. V. et. Origen. *in Joann.*, tom. 1, n. 15, etc.

2. Ὁ ὄντως Θεός· ὁ ὢν αὐτὸς τὰ πάντα, κ. τ. λ. *Pæd.*, l. 1, c. IX. V. et. c. VI, et l. III, c. XII.

3. Ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστί. Orig. *in Jerem*, *hom.* VIII, n. 2. Μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ Σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταυτὸν ἡμᾶς ποιεῖν. *In Joann.*, l. 1, n. 30.

lier, l'introduction dans l'Église du dogme de la distinction réelle des Personnes divines. Mais, sans parler ici des ouvrages de saint Clément de Rome, de saint Barnabé, de saint Ignace, d'Hermas, de saint Polycarpe, de l'auteur de l'Épître à Diognète, où nous avons vu si clairement exprimée la distinction réelle du Père et du Fils, ou même des trois Personnes, cette distinction est-elle plus explicitement enseignée dans Clément d'Alexandrie que dans saint Irénée, dans Origène que dans Tertullien, saint Hippolyte, Novatien, et dans saint Denis d'Alexandrie que dans saint Denis de Rome? Prétendra-t-on que l'école occidentale, représentée par saint Irénée, saint Hippolyte, Tertullien, saint Cyprien, Novatien et les autres, relevait de l'école d'Alexandrie, et avait les mêmes tendances? Ce serait le démenti le plus formel donné à l'histoire. Mais on n'osera pas du moins étendre cette influence dominatrice jusque sur l'Église romaine. Quelle Église fut plus attachée à ses traditions, plus éloignée de subir l'influence d'une tradition étrangère? Origène essaya de se justifier auprès du pape Fabien; Denis d'Alexandrie fut obligé de se défendre auprès du pape Denis. Est-il un seul évêque de Rome qui, dans ces siècles, ait été inculpé d'innovation dans la doctrine? qui ait été obligé de se justifier auprès de ses collègues dans l'épiscopat? Personne ne repoussait avec plus d'autorité et de force que les souverains pontifes toute innovation, non-seulement en matière dogmatique, mais même en matière disciplinaire. Eh bien, sans sortir de l'Église romaine, nous avons vu la doctrine catholique sur la Trinité professée dans toutes ses parties, contre les erreurs qui l'attaquèrent à la fin du second et dans la première moitié du troisième siècle. C'est un évêque de Rome qui condamna Théodote de Byzance et Artémas, qui niaient la divinité de Jésus-Christ. C'est un évêque de Rome qui condamna dans Praxéas le modalisme sous sa première forme. C'est un évêque de Rome qui le proscrivit sous son expression la plus savante, dans Sabellius. C'est le même évêque de Rome qui, en réprouvant le sabellianisme, réprouva, par avance, l'arianisme avec ses for-

mules, consacra la foi de la consubstantialité et de l'éternité du Verbe, et, repoussant aussi le trithéisme, proclama de la manière la plus expresse le dogme de l'unité de substance et de principe dans la Trinité. C'est enfin un autre évêque de Rome, qui déclara solennellement « que Notre-Seigneur Jésus-Christ, celui qui est né de Marie, est le Verbe éternel du Père, qu'il n'est pas une autre Personne que le Fils, et qu'il est en même temps Dieu parfait et homme parfait [1], » c'est-à-dire qu'il prévint et sembla dicter les décrets des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, plus d'un siècle et demi avant leur célébration.

Ainsi, quelle qu'ait été la part de l'école chrétienne d'Alexandrie dans les travaux ou dans les luttes dogmatiques du second et du troisième siècle, serait-il vrai qu'elle ait obéi en quelque chose aux tendances philosophiques qui se produisaient dans cette ville, il est certain qu'elle n'a pas introduit un seul élément nouveau dans la doctrine ecclésiastique sur la Trinité, et par conséquent que les écoles platoniciennes, éclectiques ou syncrétistes, n'ont, en aucune manière, contribué à la formation ni même au perfectionnement extérieur du dogme chrétien.

—

CHAPITRE XIV.

Origines de la Trinité. Suite. La foi de la Trinité, telle qu'elle a été formulée à Nicée, remonte aux premiers jours du christianisme, et le monde est redevable de la connaissance parfaite de ce dogme à Jésus-Christ. — Que trouve-t-on à cet égard dans les sources hébraïques? La connaissance d'une vraie Trinité divine n'était certainement pas commune chez le peuple juif. — Jésus-Christ a formellement enseigné une trinité divine à ses apôtres, et leur a fait une loi de la professer. — Conformité parfaite du dogme de la Trinité Une et indivisible, avec les doctrines essentielles et les plus constantes du christianisme primitif. — L'Église s'est toujours crue et montrée en possession d'une doctrine formée sur la Trinité. — Sa conviction universelle dans les trois premiers siècles, était que sa croyance sur ce dogme remontait aux apôtres. — Il résulte de ces faits que la foi solennellement déclarée à Nicée et à Constantinople, est celle-là même qui a été enseignée au monde par Jésus-Christ. — Conclusion de la première partie de cet ouvrage. Gloire du christianisme.

1. Voyez livre X[e] de cette Histoire, c. XXI, n. III. Ci-dessus, p. 440, n. 1.

I. Quelles sont donc les vraies sources du dogme chrétien de la Trinité? Et, ne pouvant les trouver dans les écoles philosophiques, faut-il aller les chercher dans les sanctuaires de l'Orient? Cette question serait suffisamment résolue par ce que nous avons établi dans le cours même de ce livre. Par quel moyen, en effet, les doctrines orientales auraient-elles pénétré dans l'Église chrétienne? Serait-ce par le gnosticisme? Mais l'Eglise l'a toujours eu en horreur; mais les théories gnostiques sur la Divinité, sur le monde, sur le Christ, sur la Rédemption, sont diamétralement opposées aux dogmes fondamentaux du christianisme primitif; mais la doctrine *des émanations* a été regardée par les Pères comme une hérésie absurde et impie. Serait-ce par l'influence des alexandrins? Mais nous venons de voir que les écoles philosophiques d'Alexandrie n'ont contribué en aucune manière au développement de la doctrine de l'Église sur la Trinité. Du reste, les écrivains modernes qui ont tenté d'expliquer humainement la formation de ce dogme ne vont pas jusqu'à l'attribuer uniquement aux sources grecques ou orientales. Ils soutiennent, pour la plupart, que la conception de la Trinité, d'abord informe dans l'Église, n'est parvenue qu'après bien des hésitations et des variations à la forme absolue qu'elle a aujourd'hui. Le christianisme, à son origine, n'aurait guère eu d'autre idée de la Trinité que celle qu'on en avait communément chez les Juifs; mais c'est en combinant avec son esprit propre les doctrines grecques et orientales qu'il se serait habilement assimilées, qu'il aurait enfin constitué la Trinité réelle et indivisible que nous adorons.

Ces assertions peuvent paraître ingénieuses; mais, il faut le dire, elles n'ont aucun fondement historique. Et, si l'on s'en tient aux faits avérés, si l'on en tire des déductions légitimes, on reconnaîtra que la croyance de la Trinité telle qu'elle a été formulée à Nicée remonte aux premiers siècles du christianisme, et que le monde est redevable de la pleine connaissance de ce dogme à Jésus-Christ.

Pour rendre cette vérité sensible, nous n'avons pas besoin

de discuter l'opinion des écrivains qui, en étudiant les traditions anciennes de l'Égypte, de l'Inde ou de la Perse, croient y découvrir des traces marquées du dogme chrétien. Quand même cela serait, quand même ces vestiges y seraient aussi certains, aussi distincts qu'ils nous paraissent vagues et douteux, cela ne prouverait rien contre nous. L'Église ne prétend pas que la première révélation de la Trinité ne date que de l'ère chrétienne, et que personne dans les temps anciens ne l'ait connue. Ce seraient donc des traces obscurcies, plus ou moins effacées de la révélation primitive, qui subsisteraient dans ces religions; mais il faudrait plus de lumières que nous n'en avons naturellement pour les y reconnaître et pour les démêler sûrement au milieu de tant de contradictions et d'erreurs.

II. L'Église ne nie pas non plus que la Trinité soit contenue dans les livres sacrés des Hébreux; et c'est un de ses enseignements les plus constants, que cette vérité n'a pas été entièrement ignorée dans la suite du peuple de Dieu. Mais elle ne croit pas que ce dogme fût une doctrine publique et clairement révélée avant Jésus-Christ. La connaissance de ce mystère était alors réservée à quelques personnages éminents, à quelques âmes d'élite, et la révélation intérieure, plus qu'un enseignement extérieur, en était le principe. Il y a deux moyens de s'assurer si ce jugement sur les croyances du peuple juif est véritable : consulter les monuments sacrés de ce peuple qui sont antérieurs à Jésus-Christ, et puis les écrivains contemporains de l'ère vulgaire.

Si nous consultons les monuments sacrés du peuple juif, en y comprenant les livres deutéro-canoniques, nous y trouverons, en remontant des derniers siècles de la république judaïque jusqu'à l'origine des choses, la connaissance d'une Personne divine simultanément ou successivement appelée le Verbe, la Sagesse de Dieu, la Sagesse engendrée, le Fils de Dieu, son ange, auquel sans doute Dieu s'adressait lors de la création de l'homme, en disant : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Oui, si l'on y regarde de près,

surtout à la lumière du christianisme, le langage que Dieu tient dans le premier chapitre de la Genèse, et qui implique une pluralité dans le créateur de l'homme, se lie naturellement à la doctrine profonde de l'*ange de Jéhovah*, dont il est parlé si souvent dans la Genèse, et puis dans les livres de l'Exode, des Nombres, de Josué, et dans Isaïe[1] ; ange qui est appelé Dieu, à qui sont attribuées des fonctions et des opérations divines, et qui cependant se présente comme distingué du Dieu qui l'envoie. Il se lie encore à ces expressions si remarquables des saints livres où l'on distingue deux Personnes qui sont appelées l'une et l'autre du nom de Dieu[2]. Il se lie à ce passage du livre des Psaumes où Dieu est représenté comme ayant un Fils véritable[3] ; à celui du livre des Proverbes où Salomon demande qu'on lui dise le nom de Dieu et celui de son Fils, si on le sait[4] ; et ce Fils, qui peut-il être, sinon la Sagesse, qui était avant toutes choses, qui opère avec Dieu dans la création, mais qui est distinguée de lui, qui en est conçue, engendrée, qui se réjouit en sa présence, et dont les désirs sont d'être avec les enfants des hommes[5] ? Du reste, il ne faut qu'un peu d'attention pour apercevoir l'identité de cette Sagesse du livre des Proverbes et de celle dont parlent les auteurs du livre de la Sagesse et de l'Ecclésiastique[6]. Ainsi, une étude et une comparaison approfondie des diverses parties du code sacré des Hébreux, nous montrent révélée, dans les livres qui le composent, l'existence de deux Personnes divines, et leurs rapports essentiels. On arrive au même résultat en envisageant la chose sous un autre aspect, et en observant que le Messie, qui certainement n'est pas le même que celui qui l'envoie, est ce-

1. *Gen.* I, 26. *Gen.* XVI, XXII, XXXIII. *Exod.* XXII, XXXIII. *Jos.*, c. I. *Jud.* VI. *Is.* LXIII, 9.
2. *Gen.* XIX, 14. *Ps.* XLIV, 7. *Is.* XLV, 14. *Os.* I, 7. *Zach.* II, 8, 9, 12.
3. *Ps.* II, 7, et CIX, 4.
4. *Prov.* XXX, 4. Cnf. *Eccl.* LI, 14
5. *Prov.* VIII, 22. etc.
6. *Sap.* I, 5 ; VII, 21, 23 ; VIII, 3. *Eccl.* XXIV, 5, etc.

pendant appelé Dieu dans les livres prophétiques, et y est annoncé comme devant posséder la nature divine.

Mais jusqu'ici il n'est question que de deux Personnes. Il est vrai que dans les livres de l'Ancien Testament, il est quelquefois parlé de l'*Esprit de Dieu*, ou *du Seigneur* [1]. A l'esprit du Seigneur sont attribuées l'immensité, la création, l'illumination des âmes et l'inspiration prophétique [2]. Mais est-il une Personne réelle, ou n'est-il qu'une efficace, qu'une opération de Dieu? Et s'il semble parfois être distingué de Dieu, cette distinction apparente ne tient-elle pas à l'une de ces formes hardies du langage prophétique qui personnifie tout en Dieu? Évidemment, le code hébraïque ne donne pas une réponse suffisamment claire à cette question, même pour nous qui, l'étudiant à la lumière de l'Évangile, ne doutons pas que le mystère de la Trinité n'y soit supposé et indiqué. Combien plus cette insuffisance de clarté devait-elle se faire sentir avant la venue de Jésus-Christ?

Aussi, qu'on consulte les écrivains, soit chrétiens, soit juifs, qui rapportent les croyances des contemporains du Sauveur; on trouvera des témoignages qui tendent à établir que, parmi eux, il y en avait qui croyaient à la divinité du Messie à venir, que d'autres peut-être, comme les Targumistes et Philon, connaissaient le Verbe, la Sagesse divine, et admettaient en Dieu une pluralité; on en trouvera un plus grand nombre qui prouvent que la majorité des compatriotes de Jésus ne connaissaient pas la pluralité des Personnes divines et niaient la divinité du Messie [3]. Quant au Saint-Esprit, il paraît, par le Nouveau-Testament, que l'existence et peut-être la personnalité du Saint-Esprit n'étaient pas ignorées de tout le monde; mais il y avait des Juifs qui jamais n'en avaient entendu parler [4]. La connaissance explicite du Saint-Esprit, comme Personne divine, réellement existante

1. *Gen.* I, 2. *Ps.* XXXIII. *Is.* XI, 2; XLVIII, 16; LXI, 1. *Sap.* I, 7.
2. *Ibid.*
3. S. Just., *Dial.* c. *Tryph.* passim. Orig. c. *Cels.*, l. IV, n. 2.
4. *Act.* XIX, 2.

et réellement distinguée du Père et du Fils, n'était donc pas commune chez les Juifs. Ainsi, de tous côtés nous arrivons à cette conclusion, que si, avant et depuis l'établissement de la loi mosaïque, il y a eu des personnes qui ont connu le mystère de la Trinité, cette connaissance ne formait ni un dogme certain, ni une doctrine publique de l'ancien peuple.

III. C'est au contraire ce que nous prétendons que Jésus-Christ a fait pour l'Église. Il n'a pas seulement parlé çà et là du Père, du Fils et du Saint-Esprit : il a appris à ses disciples ce qu'il fallait en croire ; et ce dogme, que les écrivains dont nous avons parlé croient n'avoir été constitué qu'au concile de Nicée, est sorti tout formé de sa bouche comme il est tout vivant dans l'ensemble de sa doctrine. Pour le prouver, nous ne voulons nous appuyer que sur des faits certains qui, pour la plupart, ne sont pas contestés, et qui tous ont été solidement établis dans le cours de cet ouvrage.

Premièrement, c'est une vérité de fait reconnue par tout le monde que, dès son origine, le christianisme a eu sa Trinité, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. Nous trouvons cette Trinité formellement exprimée dans les quatre évangélistes, plus spécialement dans saint Jean et dans saint Matthieu. Nous la trouvons encore dans saint Pierre et dans saint Paul. Les Pères apostoliques, saint Clément de Rome, saint Ignace, saint Polycarpe, quoique dans des ouvrages bien courts, en font une mention expresse, et les docteurs du second et du troisième siècle nous fournissent, à cet égard, les témoignages les plus nombreux et les plus précis. Mais ce qu'il y a de bien remarquable et qui est exclusivement propre au christianisme, c'est que Jésus-Christ a lié la révélation de cette Trinité aux faits publics de sa mission et de la formation de l'Église ; et qu'il ne l'a pas livrée à ses disciples seulement comme un objet spéculatif, mais comme un dogme inséparable du culte nouveau qu'il venait établir sur la terre. Il leur ordonna, avant de les quitter, de baptiser toutes les nations au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit;

c'est-à-dire qu'il voulut que tous les hommes qui embrasseraient sa religion fussent consacrés par l'invocation de la Trinité qu'il leur avait révélée. La confession de la Trinité Père, Fils et Saint-Esprit avait donc, dans la pensée du fondateur du christianisme, le caractère d'une loi publique et essentielle.

L'Église primitive ne l'a pas compris autrement; et nous avons établi par des preuves sans nombre que, dès l'origine du christianisme, les fidèles ont été consacrés au Père, et au Fils et au Saint-Esprit par le baptême; qu'ils ont toujours fait profession de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit; qu'ils ont constamment adoré et glorifié ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Jusqu'ici nos adversaires sont d'accord avec nous; mais il s'agit de savoir si cette Trinité a eu, dès l'origine, un sens déterminé et quel a été ce sens.

Ce serait faire peu d'honneur à l'esprit humain, de supposer que les premiers chrétiens, parmi lesquels on ne doute pas qu'il n'y ait eu des hommes intelligents et sensés, n'ont attaché aucun sens distinct et déterminé à un dogme qu'ils regardaient comme un des fondements de leur foi, de leur dignité propre et de leur culte, et comme essentiellement lié à la doctrine de la Rédemption, qui est le cœur du christianisme. Les premiers chrétiens n'étaient pas des indifférents en matière de religion ; ils aimaient la vérité plus que leur vie ; et nous avons prouvé en fait qu'ils attachaient la plus grande importance à ce qu'on eût une foi pure sur l'article de la Trinité. Il était donc impossible que, venant du polythéisme ou du judaïsme, ils ne s'enquissent pas, ou qu'on ne leur dît pas, si, en professant un Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, ils demeuraient ou non dans la croyance à la pluralité des dieux, ou dans celle d'un Dieu unipersonnel qu'ils avaient professée jusque-là. Il est impossible que, participant tous les jours à des pratiques religieuses qui rappelaient non pas seulement le mystère de la Trinité dans son ensemble, mais dans chacun de ses éléments en particulier, ils n'eussent que des idées vagues de ce dogme; que, célébrant la sainte Eucharis-

tie, qu'ils appelaient le Corps et le Sang de Jésus-Christ, ils ne demandassent pas ce qu'était Jésus-Christ, en quel sens il était Fils de Dieu, s'il était vraiment Dieu ou un homme déifié, si étant Dieu il était ou n'était pas le même que le Père auquel on l'offrait ; qu'admis à un rite sacré, par le moyen duquel ils croyaient recevoir le Saint-Esprit, ils consentissent à ne se former aucune idée distincte de cet Esprit saint, et à ignorer même s'il existait ou n'existait pas réellement, s'il était Dieu ou simplement une créature. Il est plus impossible encore que les évêques, que les prêtres, que les docteurs chrétiens, que l'on sait avoir été si appliqués à instruire le peuple, les femmes, les enfants, les hommes les plus grossiers, des vérités religieuses, aient laissé ces questions élémentaires sans réponse, ou ne les aient pas prévenues dans leurs catéchèses et dans leurs explications de l'Écriture. Jésus-Christ, d'ailleurs, leur en avait donné l'exemple : il ne s'était pas contenté de nommer le Père, le Fils et le Saint-Esprit; il avait expliqué, non sans doute selon la méthode didactique qui n'était pas la sienne, mais en plusieurs circonstances et avec développement, ce qu'était le Fils, d'où il venait, quels étaient ses rapports avec son Père ; il avait dit aussi ce qu'était le Saint-Esprit, de qui il procédait, et par qui il était envoyé.

Mais si la Trinité chrétienne a eu un sens aux yeux des premiers fidèles, quel est ce sens? Admettaient-ils une Trinité purement nominale? une Trinité qui multipliât la divinité? une Trinité dont les éléments fussent étrangers l'un à l'autre? ou bien une Trinité égale et indivisible? Toutes les suppositions peuvent se réduire à celles-là. Car personne ne nie que l'Église primitive n'ait connu et admis comme invariable l'ordre évangélique entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La question est donc entre le catholicisme, d'un côté, et l'arianisme, le trithéisme, le modalisme de l'autre. Et cette question, à notre sens, serait suffisamment tranchée par le triple fait primitif que nous avons signalé, de l'invocation du Père, du Fils et du Saint-Esprit au bap-

tème, de la profession constante de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de l'adoration commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit; on conviendra du moins que l'interprétation catholique de la Trinité de l'Évangile est parfaitement conforme à ces faits, et les explique d'une manière naturelle et satisfaisante. Mais nous ne voulons pas nous arrêter à cette considération.

IV. Nous avançons secondement, comme un fait incontestable, que, parmi les diverses interprétations qui ont été données dans les trois premiers siècles à la Trinité évangélique, une seule, celle du concile de Nicée, est conforme aux doctrines essentielles et reconnues du christianisme primitif. Or, soyons de bonne foi, ne doit-on pas regarder comme certain, jusqu'à preuve du contraire, que l'idée que les premiers chrétiens ont eue de la Trinité a été en harmonie avec les dogmes essentiels qu'ils professaient? Une contradiction formelle entre des doctrines également fondamentales d'une religion ne saurait être raisonnablement admise sans bonnes preuves. Si donc, parmi les conceptions diverses de la Trinité évangélique, il en est une qui, seule, soit en harmonie avec les croyances fondamentales du christianisme primitif, on devra penser qu'elle en est la conception primitive.

Eh bien, pour parler d'abord du modalisme, n'est-il pas vrai que le modalisme, dans son caractère le plus général, tend à confondre Dieu avec le monde? qu'en fait, il enseigne que celui qui, dans la Trinité, est appelé le Fils, n'est pas une Personne réellement distinguée de celui qui est appelé le Père? Or, nous le demandons avec confiance, le christianisme primitif a-t-il confondu le monde avec Dieu? n'a-t-il pas repoussé tous les systèmes philosophiques ou religieux qui poussaient à cette confusion? Nous verrons plus tard qu'il a clairement enseigné la création proprement dite. De plus, n'est-il pas certain que toujours il a regardé Jésus-Christ comme une Personne distincte de son Père? A ne considérer que le Nouveau-Testament, cela peut-il souffrir le moindre doute? Les expressions consacrées de Père, et de Fils, de vrai Fils,

de Fils unique, ne supposent-elles pas clairement deux Personnes? L'invocation du Père par le Fils, qui se trouve dans toutes les prières de l'Église, ne le suppose-t-elle pas aussi? Jamais a-t-on dit dans le sein des Églises apostoliques que le Père se soit incarné, se soit fait homme, ait été crucifié, quoique si souvent on l'ait dit du Fils, du Verbe, de la Sagesse éternelle? Mais s'il est vrai, s'il est constant que, dans la Trinité que les premiers chrétiens professaient, ils adoraient les deux premiers termes comme des Personnes réelles et distinctes, ne s'ensuit-il pas que le troisième était aussi regardé comme tel?

Quant au trithéisme, n'est-ce pas un fait incontestable que, tout en faisant profession de croire, d'invoquer, d'adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou la Trinité, l'Église orthodoxe a toujours fait profession de ne reconnaître qu'un seul Dieu, de n'adorer qu'un seul Dieu? Est-il dans l'antiquité ecclésiastique un seul fait, un seul témoignage, une seule parole d'un docteur autorisé, qui jette du doute sur cette croyance? Le trithéisme n'a donc jamais été la foi de l'Église.

La question n'est pas plus difficile à résoudre en ce qui concerne l'arianisme, ou la doctrine d'une trinité à éléments étrangers, et naturellement inégale. N'est-il pas vrai que l'Église primitive a constamment enseigné, soit contre les païens, soit contre les gnostiques, que Dieu a créé le monde et l'homme immédiatement par lui-même et non par un être naturellement séparé de lui? Nous avons déjà rapporté quelques passages des anciens docteurs qui témoignent de ce fait; nous en rapporterons d'autres dans la seconde partie de cet ouvrage. D'ailleurs, tous les symboles attestent que c'est Dieu qui est le créateur de toutes choses. N'est-il pas vrai encore que l'Église primitive a toujours cru que c'était Dieu lui-même qui s'était révélé au monde par le christianisme? que c'était Dieu lui-même qui habitait dans le cœur des chrétiens, comme dans son temple[1]? N'est-il pas vrai

1. Sur ces deux points nous nous contenterons de citer ici quelques passages de Clément d'Alexandrie et d'Origène. Le premier déclare expressément, en

enfin qu'elle a toujours déclaré que les chrétiens n'étaient consacrés qu'au Dieu véritable, et n'adoraient que lui, tout en déclarant qu'ils étaient consacrés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qu'ils les adoraient, et qu'ils les portaient dans leurs cœurs? Sous ces divers aspects, la doctrine d'une trinité composée de substances différentes, et naturellement inégales, est évidemment incompatible avec le christianisme primitif. Le sens arien n'est donc pas le sens que les premiers chrétiens attachaient à leur Trinité.

Au contraire, si l'on compare toutes ces doctrines primitives, la doctrine qui distingue essentiellement Dieu du monde et qui enseigne que le Verbe Fils de Dieu est une autre Personne que son Père, la doctrine qui repousse la pluralité des Dieux et la division des Personnes divines, la doctrine enfin qui, tout en distinguant du monde la Divinité, ne l'en sépare pas absolument, mais enseigne que Dieu a par lui-même créé le monde, que Dieu lui-même a éclairé l'humanité par sa religion, que Dieu lui-même habite réellement en elle et la sanctifie, et que Dieu seul est l'objet de la foi et du culte des fidèles; si, dis-je, on compare ces doctrines avec celle d'une Trinité distincte, consubstantielle, égale, en un mot avec la Trinité de Nicée et de Constantinople, on trouvera entre elles une parfaite harmonie. Et cette harmonie est évidente par elle-même; il n'est pas besoin, pour l'apercevoir, de raisonnements dont les esprits ordinaires ne soient pas capables. Le sens que les premiers chré-

montrant la différence qui existe entre le christianisme et la philosophie, que c'est « Dieu lui-même qui nous enseigne et qui nous instruit : » Οὐ παρὰ τῶν σοφιστῶν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ Θεοῦ γνόντες καὶ μαθόντες. *Strom.*, l. VI, II, XV, p. 801. Il enseigne non moins formellement que la parole de vérité, en régénérant l'homme par le baptême, le fait être le temple de Dieu, et consacre ainsi Dieu en lui. Λόγος ἀληθείας... ὁ ἀναγεννῶν τὸν ἄνθρωπον.... ὁ ἐν ἀνθρώποις οἰκοδομήσας νεών, ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἱδρύσῃ τὸν Θεόν. *Coh.*, n. XI, p. 90. Le second déclare aussi constamment, sans hésitation, dans tous ses ouvrages, et en représentant cette vérité comme une doctrine indubitable dans l'Église, que Dieu lui-même habite réellement dans l'Église, qu'il règne et demeure dans l'âme des vrais chrétiens comme dans son temple. *De Princ.*, l. I, c. I, n. 2. *C. Cels.*, l. VIII, n. 18, 19, 20. *In Ep. ad Rom.*, l. IV, n. 9, etc.

tiens donnaient à la Trinité qu'ils adoraient, est donc le sens que lui donna plus tard le concile de Nicée.

La preuve que nous venons d'exposer est prise du fond des doctrines chrétiennes. En voici une qui est empruntée à des faits extérieurs et incontestables.

V. Troisièmement, il est certain que lorsque le modalisme, le trithéisme ou l'arianisme ont paru, ils ont trouvé l'Église en possession de la doctrine contraire. Qu'on relise ce que nous avons raconté de Praxéas, de Noët, de Sabellius, on verra que la première apparition de ces systèmes souleva des réclamations unanimes. On n'eut pas besoin de se concerter dans les diverses parties de l'Église, pour savoir à quoi s'en tenir ; immédiatement, elles furent proscrites partout. Alors que le trithéisme essaya de se montrer, il fut condamné. Ainsi en fut-il encore de toutes les tentatives faites contre la divinité de Jésus-Christ. Théodote de Byzance, et ses disciples, furent chassés de l'Église et en horreur à tous les chrétiens dès que leur doctrine fut connue. Si Paul de Samosate se soutint pendant quelque temps, c'est parce qu'il déguisa son erreur sous des formes et des expressions orthodoxes. Nous avons vu qu'il en fut de même d'Arius et de son hérésie. Sauf quelques-uns de ses amis, personne dans l'Église n'hésita à la repousser dès qu'elle se fut ouvertement déclarée. Dans le concile de Nicée, on se livra à diverses recherches pour saisir cette erreur dans son véritable caractère, on discuta les formules qui pouvaient être les plus propres à exprimer contre elle la foi catholique ; mais il n'y eut ni division, ni discussion, ni hésitation dans la presque unanimité des Pères sur la foi catholique elle-même. C'est là sans aucun doute la marque évidente, non d'une foi qui se forme peu à peu, mais d'une foi toute formée dès l'origine, et toute formée dans un sens contraire à ces diverses erreurs, c'est-à-dire dans le sens catholique.

Nous savons bien qu'en combattant ces hérésies, quelques docteurs orthodoxes semblèrent parfois donner dans les excès opposés ; mais que prouvent ces hardiesses, ces imper-

fections de raisonnement et de langage? Est-il une seule discussion dans laquelle les défenseurs d'une vérité dogmatique ne se laissent aller à quelque entraînement, éblouir d'abord, par quelque aperçu peu solide? N'arrive-t-il pas, même de nos jours, que des écrivains orthodoxes et instruits émettent sans le savoir, sur le mystère de la Trinité, des propositions hasardées, inexactes? Ce serait un prodige qu'il en eût été autrement des anciens docteurs, surtout à une époque où le langage théologique n'était pas encore fixé. Du reste, nous avons souvent remarqué qu'à cause du caractère de nos dogmes qui sont placés entre deux erreurs opposées, les mêmes docteurs, soit faiblesse de l'esprit humain, soit manque de réflexion, semblent pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Ce n'est donc pas à des expressions isolées, à des raisonnements passagers qu'il faut s'arrêter quand on les étudie, mais au corps de leur doctrine et à l'ensemble de leurs enseignements. Eh bien! qu'on examine leurs ouvrages sur cette règle! Dans le corps de leur doctrine, dans ce qu'ils se proposent de prouver, dans ce qu'ils représentent comme étant la foi publique de l'Église de leur temps, les docteurs des trois premiers siècles hésitent-ils? Enseignent-ils positivement quelque chose qui ne soit pas conforme au symbole de Nicée? Nient-ils clairement la distinction réelle des Personnes divines? Soutiennent-ils que ce sont des substances séparées? Disent-ils une seule fois, comme ils le font si souvent pour la matière et pour les anges, que le Fils ou le Saint-Esprit sont créés de rien? On sait bien que non. D'où vient donc cette conviction, cette certitude, cette unanimité, quant à la substance du dogme? Est-elle compatible avec une foi qui se forme? et ne suppose-t-elle pas au contraire une croyance et une doctrine toute formée?

VI. Quatrièmement, il y a une grande différence entre la doctrine chrétienne et les doctrines philosophiques. La vérité chrétienne est essentiellement une vérité révélée; la vérité philosophique est une vérité découverte, ou reconnue

par l'usage légitime de la raison humaine. L'une est objet de la foi, l'autre de l'intelligence. La première est commune aux savants, aux ignorants, aux Grecs, aux barbares; la seconde est le privilége de quelques hommes. En d'autres termes, celle-là a pour fondement la révélation faite par Jésus-Christ et ses apôtres; pour moyen de conservation, l'autorité et la tradition apostolique; celle-ci a un fondement et un moyen unique de conservation, la raison.

Il n'est douteux pour personne que la Trinité a toujours été regardée, dans l'Église chrétienne, comme un objet de sa croyance, révélé par Jésus-Christ, comme un mystère de foi auquel la raison humaine ne pouvait rien retrancher, rien ajouter; que les évêques de la fin du premier siècle ont cru ne transmettre aux évêques du second, et ceux-ci à leurs successeurs, que ce qu'on leur avait transmis à eux-mêmes, et que les fidèles, de leur côté, étaient convaincus qu'ils ne croyaient sur la Trinité que ce que croyaient avant eux ceux qui tenaient immédiatement leur foi des apôtres. Or, cette conviction perpétuelle dans le sein de l'Église chrétienne, témoigne évidemment de l'inaltérabilité de sa foi sur la Trinité, pendant les trois premiers siècles.

Rendons cette observation plus sensible, en nous appuyant sur des faits incontestés. Lorsque les évêques réunis à Nicée formulèrent leur symbole, ils étaient assurés que leur foi était celle de toute l'Église; ils l'étaient aussi que c'était la foi qu'ils avaient reçue de leurs prédécesseurs, et qui leur avait été livrée au baptême; ils étaient enfin convaincus que la profession publique de cette foi remontait jusqu'aux fondateurs de l'Église et à Jésus-Christ. Soixante-dix ans auparavant, quand les évêques des conciles d'Antioche proscrivirent Paul de Samosate et émirent leur profession de foi, leur conviction était la même. Saint Denis de Rome, en condamnant, quelque temps avant ces conciles, le trithéisme et le sabellianisme, en appelait aussi à la tradition constante et à la foi publique de l'Église. Dans les dernières années du second siècle, et dans la première moitié du troisième, c'est encore

par un appel à cette foi publique et à cette tradition constante, que Praxéas et que Noët furent condamnés. En remontant plus haut, nous voyons saint Irénée abattre les Gnostiques par la règle de la tradition apostolique et universelle, et nous voyons aussi Théodote, Artémas, repoussés du sein de l'Église parce qu'ils la violent. Chez les auteurs qui précèdent cette époque, nous n'apercevons rien qui ne soit entièrement conforme à cette conduite, à cette conviction. Dans le troisième et dans le second siècle, l'Église a donc été formellement persuadée que la Trinité qu'elle professait avait toujours été connue, qu'elle avait été enseignée par les apôtres et par Jésus-Christ. Nulle part on ne voit que les chrétiens aient pensé avoir reçu une foi informe à cet égard : jamais ils ne recourent à d'autres sources pour s'affermir et s'éclairer sur ce dogme, qu'à l'Écriture et à la tradition ecclésiastique; et dans l'histoire des trois premiers siècles, on n'aperçoit aucune trace d'innovation sur ce point. Lorsque les circonstances le demandent, la foi de l'Église se déclare d'une manière plus solennelle et plus précise, mais toujours elle est enseignée. Et chose bien remarquable, et qui prouve que la Trinité de Nicée est la même que celle des premiers siècles, c'est que les difficultés que l'on rencontre sur cette matière dans les anciens docteurs, se trouvent, non dans leurs ouvrages populaires, dans les discours adressés ou dans les lettres écrites aux chrétiens, mais dans les ouvrages empreints d'une forme plus ou moins philosophique; que le langage de ces docteurs se rapproche d'autant plus du langage de Nicée, qu'ils exposent plus directement la tradition et l'enseignement public de leur temps; et que parmi les écrivains des trois premiers siècles, ceux-là s'en sont le moins rapprochés, qui ont attaché moins d'importance à la tradition, ou qui l'ont le plus librement interprétée.

Prenons Origène pour exemple. Nous trouvons, dans ce qui nous reste de cet illustre écrivain, des ouvrages populaires et des livres qui ont une forme philosophique; des discours et des écrits où il parle comme le représentant de l'Église, d'au-

tres où il lâche les rênes à son imagination et à son génie. On sait d'ailleurs qu'Origène avait un goût particulier pour la philosophie, et que la simplicité de la tradition publique ne lui suffisait pas toujours. Eh bien! nous posons en fait, et saint Jérôme l'avait équivalemment remarqué avant nous [1], que les difficultés réelles qui se rencontrent dans Origène sur la matière de la Trinité, se trouvent, non dans ses ouvrages populaires, dans ses commentaires sur l'Écriture adressés au peuple, dans ses homélies, mais dans les commentaires destinés aux savants, dans ses tomes sur saint Jean, par exemple, ou dans ses écrits philosophiques, comme dans le livre des Principes. Nous posons en fait que les inexactitudes qu'on y remarque, tiennent à des aperçus qui ne sont pas traditionnels : non qu'il subordonnât la foi à la philosophie, mais parce qu'il ne se conformait pas assez religieusement à la tradition publique, et qu'il en modifiait quelques enseignements, selon ses préjugés scientifiques. Nous pourrions, avec plus de réserve cependant, faire des observations analogues à l'égard de Clément d'Alexandrie. Il est du moins incontestable que la doctrine de la Trinité une et indivisible est plus clairement enseignée dans son Pédagogue que dans ses Stromates.

Les différences du langage de quelques docteurs du troisième siècle d'avec celui du symbole de Nicée, et ce qu'on peut remarquer d'imparfait dans leurs conceptions sur la Trinité, tiennent donc à d'autres causes qu'au principe traditionnel. La croyance publique de l'Église, la tradition n'était ni incertaine ni défectueuse : elle n'avait pas besoin d'être formée, elle était parfaite; et il suffisait de l'exprimer sim-

1. Illud breviter admoneo, ut scias Origenis opuscula in omnem scripturam esse triplicia. Primum ejus excerpta, quæ Græci σχόλια nuncupantur ;... secundum ὁμιλητικὸν genus... tertium quod scripsit ipse τόμους ;... in quo opere tota ingenii sui vela spirantibus ventis dedit, et recedens à terrâ, in medium pelagus aufugit. S. Hier., *Præf. interp. hom. Orig. in Ezechiel.* Voyez aussi le livre VI[e] de cette histoire, c. IV, n. 2. Eh bien, ce n'est guère que par les *Tomes sur S. Jean*, ou par le livre *des Principes*, que les rationalistes modernes jugent de la doctrine d'Origène sur la Trinité!

plement ou de l'interpréter selon l'esprit du christianisme, pour parler, dès le troisième et le second siècle, comme on parla dans le quatrième, et comme nous parlons aujourd'hui.

VII. Ainsi, une origine certaine, une conformité parfaite avec les dogmes essentiels du christianisme primitif, une possession constante, une conviction non interrompue que la doctrine publique sur la Trinité n'avait subi aucune modification substantielle, concourent à prouver que la foi proclamée par le concile de Nicée est la doctrine même de Jésus-Christ et de ses Apôtres; ou, si l'on veut, que la Trinité enseignée par le fondateur de notre religion n'a jamais été informe; que non-seulement elle ne s'est pas développée par des emprunts faits à des religions ou à des écoles étrangères, mais qu'elle n'a pas subi de développement interne et proprement dit; qu'enfin elle a pu, dans le cours des trois premiers siècles, être plus ou moins parfaitement conçue, plus ou moins parfaitement exprimée, mais que toujours elle a été connue dans ce qui constitue sa substance, et également comprise dans ses éléments essentiels.

Telle est donc la gloire du christianisme. Il a fait connaître au monde entier le Dieu véritable, qui n'était connu que dans la Judée : il l'a montré simple, inaltérable dans sa nature, essentiellement distingué de la création, qu'il a produite par sa parole, et qu'il pénètre par son immensité; connaissant toutes choses, et l'avenir comme le passé et le présent; libre, tout-puissant, essentiellement bon, mais aussi essentiellement équitable. Il a prêché à l'univers et maintenu son unité essentielle, que les systèmes religieux de l'Orient et les philosophies de la Grèce avaient altérée. Enfin, dans le sein de cette simplicité absolue, de cette unité substantielle, il lui a révélé une Trinité distincte : Trinité de Personnes réelles, qui ne dérivent pas chacune de la nature divine comme d'un centre commun, mais qui dérivent l'une de l'autre selon des lois incomparables; Trinité cependant dans laquelle rien ne dégénère de la perfection de celui qui en est le principe, et qui, égale en tout, se suffit pleinement

à elle-même ; Trinité tout à la fois transcendantale et vivante, objet le plus élevé de la contemplation spéculative, principe le plus puissant de la vie, de la sainteté pratique ; qui, se liant essentiellement au dogme de la Rédemption, pénètre le christianisme tout entier, dans son symbole, dans ses institutions, dans son culte, et forme en même temps le principal dogme de notre foi, et l'objet suprême de nos espérances ! Dogme sacré, qui, révélé d'abord au Père de la race humaine et aux patriarches, montré dans la suite plus ou moins complétement aux prophètes, voilé, dans les anciennes Écritures, sous des expressions énigmatiques, a enfin reçu sa pleine manifestation dans l'Évangile et dans l'Église, par les enseignements de Jésus-Christ et les inspirations de l'Esprit saint !

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME DEUXIÈME.

LIVRE SEPTIEME.

DE LA SECONDE PERSONNE DE LA SAINTE TRINITÉ, OU DU FILS — FOI PUBLIQUE DE L'ÉGLISE PRIMITIVE SUR L'EXISTENCE PERSONNELLE ET LA DIVINITÉ DU FILS. — PREMIER ORDRE DE FAITS. DOCTRINE INTÉRIEURE ET CULTE DE L'ÉGLISE.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA SECONDE PERSONNE DE LA SAINTE TRINITÉ. — FOI PUBLIQUE DE L'ÉGLISE PRIMITIVE SUR LE VERBE, FILS DE DIEU. — SECOND ORDRE DE FAITS. CONFESSION DES MARTYRS. PROFESSION DES APOLOGISTES. CONTROVERSES AVEC LES PAÏENS ET LES JUIFS.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

LIVRE DIXIÈME.

DE LA SECONDE PERSONNE DE LA SAINTE TRINITÉ, OU DU FILS. — THÉOLOGIE DU VERBE, FILS DE DIEU, D'APRÈS LES PÈRES DES TROIS PREMIERS SIÈCLES.

CHAPITRE Ier.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVII.

CHAPITRE XVIII.

CHAPITRE XIX.

CHAPITRE XX.

CHAPITRE XXI.

CHAPITRE XXII.

CHAPITRE XXIII.

CHAPITRE XXIV.

CHAPITRE XXV.

LIVRE ONZIÈME.

DE LA TROISIÈME PERSONNE DE LA SAINTE TRINITÉ, OU DU SAINT-ESPRIT.

CHAPITRE Ier.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

FIN DE LA TABLE DU TOME DEUXIÈME.

ERRATA DU TOME DEUXIÈME.

Pag. 49, lig. 2, au lieu de Coutelier, *lisez* Cotelier.
Ibid., lig. 7, au lieu de troisième, *lisez* deuxième.
Pag. 66, lig. 16, *lisez* son nom nouveau.
Pag. 89, lig. 9, *lisez* et que c'est ainsi.
Pag. 189, lig. 4, au lieu de ne pussent, *lisez* ne dussent.
Pag. 220, lig. 1, au lieu de il, *lisez* elle.
Pag. 227, lig. 1, au lieu de les, *lisez* ces expressions.
Pag. 314, lig. 13, *lisez* les raisons des choses, qu'elle réalise.
Pag. 435, n. 1, *lisez* τὴν αἰωνίον φύσιν.
Pag. 463, lig. 5, *lisez* non, sans doute.
Pag. 464, lig. 17, *lisez* ces solutions singulières.
Pag. 513, n. 1, *lisez* ἑτέραν.
Pag. 527, lig. 23, au lieu de crème, *lisez* cédule (chirographum).
Pag. 551, lig. 6, *lisez* la création.
Pag. 567, n. 1, au lieu de p. 83, *lisez* 63.
Pag. 607, lig. 28, *lisez* en dehors.
Pag. 619, ligne 7, au lieu de ces passages, *lisez* ce passage.
Pag. 623, lig. 26, *lisez* et il en est ainsi, lorsque...





Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

